

8 4128

DIE MARIOLOGIE DES HEILIGEN CYRILLUS VON ALEXANDRIEN

VON

DR. THEOL. ET PHIL. ADOLF EBERLE
BISCHÖFL. SEMINARPRÄFEKT ZU DILLINGEN A. D.


FREIBURG IM BREISGAU 1921

HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

BT
10
F7
v.27



CHARLES FOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

SIEBENUNDZWANZIGSTES HEFT

DIE MARIOLOGIE DES HEILIGEN CYRILLUS
VON ALEXANDRIEN

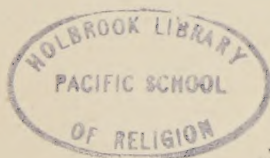
FREIBURG IM BREISGAU 1921

HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO

DIE MARIOLOGIE DES HEILIGEN CYRILLUS VON ALEXANDRIEN

VON

DR. THEOL. ET PHIL. ADOLF EBERLE
BISCHÖFL. SEMINARPRÄFEKT ZU DILLINGEN A. D.



FREIBURG IM BREISGAU 1921
HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

CBPac

BT

10

F7

V. 27

Imprimatur.

Augustae Vindel., die 1 Octobris 1921

Vicarius generalis:

M. Niedermair.

Hauser, Secr.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung verdankt ihre Entstehung der Anregung des Herrn Hochschulprofessors Dr. Friedrich zu Dillingen a. D., der leider ihr Erscheinen nicht mehr erlebte.

An dieser Stelle gestattet sich der Verfasser den ehrerbietigsten Dank dem Hochwürdigsten Herrn Maximilian von Lingg, Bischof von Augsburg, auszusprechen, der zur Ausführung der Arbeit die notwendige Gelegenheit gewährte. Speziellen Dank dem Herrn Rektor der Hochschule Dillingen, Dr. Dausch, der in seiner Eigenschaft als Bibliothekar den Verfasser in entgegenkommendster Weise unterstützte, ebenso P. Stiglmayr S. J., von dem manche gute Bemerkung herrührt.

Desgleichen besondern Dank dem Herrn Geistlichen Rat Prof. Dr. Hoberg für die Aufnahme der Arbeit in die Freiburger Theologischen Studien!

Dillingen, am Feste Mariä Geburt 1921.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Quelleneditionen	VIII
Verzeichnis der mehrfach zitierten Literatur	IX—XII
A. Einleitung	1—2
Literarische Vorbemerkungen	2—6
B. Die davidische Abstammung Mariens	7—20
C. Die Gottesmutterschaft Mariens	21—104
I. Die Auffassung des Nestorius	21—53
a) Der Standpunkt des Nestorius	22—26
b) Die Prosopontheorie des Nestorius	26—33
c) Die Stellung des Nestorius gegenüber dem „Theotokos“	33—36
d) Die Lehre des Nestorius nach der Beurteilung des Cyrillus	36—43
e) Die „Intrigen“ des Cyrillus	44—53
II. Die Auffassung des hl. Cyrillus	54—104
a) Die physische Mutterschaft Mariens	54—61
b) Die Gottesmutterschaft Mariens	62—91
α) Cyrills Beweisführung: Die Gottheit Christi, des	
Sohnes aus Maria	64—73
β) Cyrills Beweisführung: Die Einpersönlichkeit Christi	74—91
c) War Cyrill Monophysit?	91—104
D. Die Privilegien Mariens	105—131
1. Die Jungfräulichkeit Mariens	105—119
a) Jungfrau vor der Geburt	105—114
b) Jungfrau in der Geburt	114—116
c) Jungfrau nach der Geburt	116—119
2. Die Sündenlosigkeit Mariens	120—127
3. Würde und Verehrung Mariens	127—131
E. Schlusswort	132—134
Verzeichnis der zitierten Bibelstellen	135—136
Namen- und Sachregister	137—140

Quelleneditionen.

Assemanus, Bibliotheca orientalis III, Romae 1725.

Bedjan P., P. D. L. M., Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas. Paris 1910.

Bethune=Baker I. F., Nestorius and his Teaching. . . . With special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (the Bazar of Heraclides). Cambridge 1908.

Chabot, S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam, pars prior. 1912. Im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis.

Diekamp, Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen. Münster i. W. 1898.

Kraatz, Koptische Akten zum ephesinischen Konzil: Texte und Untersuchungen N. F. XI, 1—4. Leipzig 1904.

Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florent. et Venet. 1759 ff. (Abgekürzt in der Abhandlung: Mansi IV oder Mansi V.)

Nau, Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en français par Nau avec le concours du R. D. Bedjan et de M. Brière. Paris 1910.

Loofs, Nestoriana, die Fragmente des Nestorius. Halle a. S. 1905.

Pusey, S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera. Oxonii 1868, 1872, 1875, 1877.

Schwartz E.¹, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431. München 1920. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.=philolog. und hist. Klasse XXX, 8.)

Spicilegium Casinense. Montecassino 1888.

Sammelwerk: Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca. S. P. N. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi opera. Bd. 68—77. Paris 1859. (In der Abhandlung abgekürzt: Mig.)

¹ Durch überaus freundliches Entgegenkommen wurden mir die Druckbogen dieses Werkes für die vorliegende Arbeit zur Verfügung gestellt. Dafür sei Herrn Geheimrat Schwartz der höflichste Dank ausgesprochen!

Verzeichnis der mehrfach zitierten Literatur.

- Asmus R., Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken
Freiburg i. Br. 1904.
- Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner
Zeit, Wien 1855.
- Bardenhewer O., Patrologie², Freiburg i. Br. 1910.
— Mariä Verkündigung, Freiburg i. Br. 1905.
- Bartmann B., Christus ein Gegner des Marienkultes? Freiburg i. Br. 1909.
- Bauer Fr. X., Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmen-
geschichte des 5. Jahrhunderts, München 1919: Veröffentlichungen aus dem
Kirchenhist. Seminar München, IV. Reihe Nr. 8.
- Beissel Steph., S. J., Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während
des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1909.
- Billot S. J., De Verbo incarnato, Romae 1904.
- Bleck, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, Berlin 1862.
- Braun, Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität
und Inkarnation, Mainz 1876.
- Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898.
- Dausch P., Die drei älteren Evangelien (Tillmann, Die hl. Schrift des neuen
Testamentes), Bonn 1916.
- Döllner, Die Messiaserwartung im alten Testament, Münster 1911.
- Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1845.
- Duchesne L., Histoire ancienne de l' Eglise III, Paris 1910.
- Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift περί της τοῦ Κυρίου
ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodorets von Cyrus: Tübinger theol. Quartal-
schrift 70 (1888).
- Euringer Seb., Der Monophysitismus der heutigen Kopten: Katholik 1910, I
S. 447—453.
- Fendt L., Die Christologie des Nestorius, Kempten 1910.
- Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae² I und II, Innsbruck 1890—1896.
- Fischer, Die davidische Abkunft der Mutter Jesu: Weidenauer Studien 4 (1911).
- Fonck L., S. J., Moderne Gegner Mariä: Zeitschrift für katholische Theologie, Inns-
bruck 1901, S. 649—677.
- Friedrich Ph., Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907.
- Grimm, Die Geschichte der Kindheit Jesu², Regensburg 1906.
- Grützmaker, Die Jungfrauengeburt, Gr.-Lichterfelde 1906.

- Harnack A., Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ I und II, Tübingen 1909.
- Hartl, Zum Stammbaum Jesu nach Lukas: Biblische Zeitschrift 7 (1909), S. 156–173, 290–302.
- Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freiburg i. Br. 1910.
- Hefele C. J., Konziliengeschichte II³, Freiburg i. Br. 1875.
- Hennecke Edg., Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904.
- Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904.
- Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne, Paris 1912.
- Junglas, Die Irrlehre des Nestorius, Trier 1912.
- Katholik 11 (1913), I S. 233–247 (Schultes); I S. 437–447 (Junglas); II S. 126–139 (Schultes); 4 (1908) S. 269–276 (Pfäffisch).
- Katholische Kirchenzeitung, Salzburg, vom 15. Mai 1913.
- Kihn H., Patrologie II, Paderborn 1908.
- Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880.
- Knabenbauer J., S. J., Commentarius in quatuor Evangelia: Matthaeus, Parisiis 1892.
- Commentarius in Isaiam, Parisiis 1887.
- Kopallik J., Cyrill von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet, Mainz 1881.
- Kösters S. J., Maria, die unbefleckt Empfangene, Regensburg 1905.
- Kurz, Die Mariologie, Regensburg 1881.
- Laible, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891 (und Anhang).
- Largent, Etudes d'histoire ecclésiastique. St. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse, Paris 1892.
- v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten², Stuttgart 1886.
- Liachtchenko, Sb. Kirril, arkhiepiscop Alexandriiskii. Eno jizn i deiatelnost. Kiew, Tchokolov, 1913.
- Liefl H. F. J., Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg i. Br. 1887.
- Lietzmann, Apollinaris von Laodizea und seine Schule: Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904.
- Livius Thomas, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte, Trier 1901.
- Loofs Fr., Nestorius and his place in the history of Christian Doctrine, Cambridge 1914.
- Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴, Halle a. S. 1906.
- Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen 3, 1–2, Leipzig 1887.
- Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche, Tübingen 1904.
- Mahé, L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie: Revue d'histoire ecclésiastique 1907, S. 677–696.
- Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig und Berlin 1908.
- Mausbach J., Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf, M.-Gladbach 1906.
- Meinertz M., Der Jakobusbrief, Freiburg i. Br. 1905.
- Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Berlin 1897.

- Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Berlin 1902.
- Newman, Die hl. Maria. Ein Sendschreiben an Herrn E. B. Pusey, Doktor der Theologie, als Antwort auf dessen „Friedenswort“ (Eirenicon), Köln 1866.
- Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus, Münster i. W. 1913.
- Panagia=Capuli bei Ephesus, Dülmen i. W. 1906.
- Oriens christianus, 1, 1901 (Baumstark), 1, 1901, S. 61—79 (Giamil), 3, 1903, S. 519 (Baumstark).
- Passaglia S. J., De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu, Neapoli 1855.
- Pesch Chr. S. J., Zur neueren Literatur über Nestorius: 115. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach“, 1914.
- Rehrmann A., Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim 1902.
- Reichardt W., Die Briefe des Sextus Julius Afrikanus an Aristides und Origenes: Texte und Untersuchungen 34, 3, Leipzig 1909.
- Resch, Kindheitsevangeliem nach Lukas und Matthäus: Texte und Untersuchungen 10, 5, Leipzig 1897.
- Revue Biblique 9, 1900 (Batiffol).
- Revue de l' Orient chrétien 14 (1910), S. 289 ff. (Nau), 15 (1910), S. 365 ff. (Nau), 16 (1911), S. 1 ff. (Nau), 15 (1910) S. 1 ff. (Brière).
- Rohr, VI. Internationaler Marianischer Kongress zu Trier II (1912).
- Roskovany A., De beata Virgine Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum declarata, Nitriae 1873—81.
- Rücker A., Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien, Breslau 1911.
- Schäfer Al., Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster i. W. 1887.
- Schegg, Jakobus, der Bruder des Herrn, München 1883.
- Schlossmann, Person und Prosôpon im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906.
- Schwartz E., Vorgeschichte des ephesinischen Konzils: Historische Zeitschrift, III. Folge, 16 (1914), S. 237—263.
- Konzilsstudien: Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Strassburg 1914.
- Schweitzer, Das Alter des Titels θεοτόκος: Katholik 1913, I S. 97—113.
- Seeberg R., Die Herkunft der Mutter Jesu (Theol. Festschrift für G. Nathanael Bonwetsch), Leipzig 1918, S. 13—24.
- Lehrbuch der Dogmengeschichte², Leipzig 1910.
- Sickenberger J., Cyrillfragmente: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 4, 1, Leipzig 1909.
- Leben Jesu nach den vier Evangelisten: Biblische Zeitfragen 7, 1914/15.
- Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien: Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 1, Leipzig 1901.
- Spitta, Brief des Julius Afrikanus an Aristides, Halle a. S. 1877.
- Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn: Biblische Zeitfragen 1916.
- Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte: Theologie und Glaube 10 (1918), S. 433—466.
- Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, Münster 1910.
- Steinmetzer, Jesus, der Jungfrauensohn und die orientalischen Mythen, Münster 1917.
- Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderborn 1910.

- Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Venise 1732.
- Usener H., Geburt und Kindheit Christi: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 4 (1903).
- Vogt P., S. J., Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus und Lukas, Freiburg i. Br. 1907.
- Weigl Ed., Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 12, Paderborn 1914.
- Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 5, 2—3, Mainz 1905.
- Zahn Th., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, Leipzig 1900.
- Das Evangelium des Lukas, Leipzig² 1913.
- Das Evangelium des Matthäus, Leipzig⁸ 1910.

A. Einleitung.

Der Darstellung der Mariologie des grossen Alexandriners liegt nicht der Gedanke zu Grunde, dass die Gottesmutter, das Mass ihrer Würde und ihres Kultes im Mittelpunkt jenes Jahrzehnte währenden Ringens alexandrinischer und antiochenischer Weisheit gestanden. Das christologische Problem war längst in den Brennpunkt der Frage gerückt. Wer ist denn Christus? Ist es der menschengewordene Logos oder ein gewöhnlicher Mensch? Wie ist jene Verbindung zwischen dem Logos und dem „ἄνθρωπος“, „σάρξ und πνεῦμα“¹ zu denken? Diese Fragen drängten einer Entscheidung entgegen, als man sich in Konstantinopel und Alexandrien zum Kampf um das „θεοτόκος“ anschickte. „Für Nestorius ist die Mariologie durchaus identisch mit der Lehre von der Union und Trennung der Naturen in Christo . . . Er stand eben im Kampfe um die zwei Naturen, nicht um Maria und das Mass ihrer Würde“, so schliesst auch Fendt in seiner „Christologie des Nestorius“² seine Detailfrage über die Mariologie des Antiocheners³.

Immerhin — die Mariologie liegt keineswegs nur an der Peripherie der Christologie. Darum hat auch in dem cyrill=nestorianischen Streit die Erörterung der einen Frage notwendigerweise die Beantwortung der anderen gefordert. Ja, es war „ein höchst wirk-samer Coup der Gegenseite, dass man Nestorius gerade an dem Gegensatze gegen das „θεοτόκος“ anfasste und so den Streit auf das Gebiet der Mariologie hinüberspielte“⁴. Haase meinte

¹ Irenäisch=alexandrinischer Grundgedanke. Vergl. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 12, 4, Paderborn 1914) S. 3 und Anm. 4.

² Kempten 1910, S. 62—63.

³ E. Schwartz sagt in seiner „Vorgeschichte des ephesinischen Konzils“: „Auch in diesem Falle bot nicht eine Lehre als Ganzes, keine dogmatische These, den Anstoss zum Streite, sondern ein Kultwort. Längst gebräuchlich, hatte es seinen Schwerpunkt nicht etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, in der Verehrung der Jungfrau Maria, sondern in der Auffassung der Inkarnation“ (Historische Zeitschrift III. Folge 16. Bd. [1914] S. 249).

⁴ A. Baumstark, Oriens christianus 3 (1903) S. 519.

sogar¹, man solle „bei Nestorius, der kein Theologe sondern ein frommer Rethoriker war, die Marienverehrung einmal zum Ausgangspunkt für seine Christologie machen“. Er folgt dabei den Gedanken, welche Kolde (Dogma und Dogmengeschichte. Zur Verständigung über einige Grundfragen)² angeregt hat.

Zudem, die vollgültige Apologie der ganzen marianischen Doktrin liegt in der Begründung des Dogmas von der θεοτόκος. Das Ephesinum hat dasselbe formuliert und amtlich verkündet. Also Gründe genug, um den mariologischen Gedankengängen des ägyptischen Patriarchen, des Vorsitzenden auf jenem Konzil, in seinem Kampfe gegen seinen antiochenischen Rivalen zu folgen!

Literarische Vorbemerkungen.

Cyrrill hat das mariologische Problem nicht in systematischer Darstellung erörtert. Fast seine sämtlichen Schriften tragen polemischen Charakter mit der Spitze vorzugsweise gegen Nestorius. Nach langen periodischen Ruhepausen ist dieser Streit erst neuerdings wieder vor das Forum der Kritik gezogen worden, als durch Goussen in seinem „Martyrius Sahdona's Leben und Werke“ (Leipzig 1897) auf die in der Patriarchal-Bibliothek zu Kotchanes (in Türkisch Kurdistan) neuentdeckte syrische Übersetzung des Liber Heraclidis,³ einer authentischen Apologie des Nestorius, hingewiesen wurde. Im Jahre 1910 veröffentlichte der Lazaristenpater

¹ Theol. Revue 9 (1910) Sp. 578 ff.

² Neue kirchl. Zeitschrift 19 (1908) S. 485–503, 505–540. Er führt aus: „Nun hat zwar kein Dogmenhistoriker übersehen, dass im nestorianischen Streite die Frage von Maria als θεοτόκος eine Rolle spielt, aber den darüber vor allem in Konstantinopel erfolgten Zusammenstoss pflegt man nur als eine Begleiterscheinung anzusehen, oder als etwas, wobei die Verschiedenheit der Grundrichtung der beiden sich bekämpfenden theologischen Schulen zu einem auch für die grosse Menge erkennbaren Ausdruck kam: ich bin vielmehr der Ansicht, dass die Entstehung des christologischen Dogmas, wohlverstanden, nicht die der Christologie oder Lehre von der Person Christi, die sich selbständig entwickelt hat und natürlich viel weiter zurückverfolgt werden kann, auf die Marienverehrung zurückzuführen sei“ (S. 531).

³ Über den Titel siehe Nau, Note sur le titre: Tegurta Heraclidis, in Revue de l'Orient Chrétien 4 (14), 1909, S. 208–209, im Gegensatz zu I. F. Bethune-Backer, Nestorius and his Teaching. . . With special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (the Bazaar of Heraclides), Cambridge 1908, S. 27: Tegurta = bazaar = Geschäft, Handel.

Bedjan eine kritische Ausgabe dieses syrischen Handschriftentextes¹. Für diese Arbeit hat er die Kopien von Cambridge, Strassburg und Wan in Armenien in Vergleich gezogen². Noch in demselben Jahre besorgte Nau unter der Mitarbeit von Bedjan und Brière eine französische Übersetzung dieser syrischen Ausgabe³. Schon früher hat Loofs⁴ die bis dahin zerstreut vorliegenden Fragmente der nestorianischen Schriften gesammelt und auf ihre Echtheit geprüft. Er hat hier bereits die gleichzeitig von Haidacher⁵ in den Schriften des Chrysostomus entdeckte Rede des Nestorius über Hebr. 3,1 (ὁσῶς αὐ) den Texten beigegeben. Die 52 Homilien, welche Batiffol⁶ aus verschiedenen Vätern nachweisen wollte, sind nicht Eigentum des Nestorius.⁷

Eine teilweise Bereicherung erfuhr die Zahl der Fragmente durch die Veröffentlichungen von Lüdtke⁸. Die vier Bruchstücke hingegen, welche Mercati⁹ aus der lateinischen Übersetzung einer Schrift

¹ Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, édité par P. Bedjan, P. D. L. M., avec plusieurs appendices, Paris 1910.

² Das griechische Original wurde von Nestorius in seiner Verbannung um 450 verfasst; die Übersetzung des Urtextes ins Syrische erfolgte um 540 (Nau, L. H. XIX), die in Kothanes liegende Handschrift gehört dem 11. oder 12. Jahrhundert an (Nau, L. H. XXII). Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching S. 7 gibt folgende Erklärung, wie das griechische Original nach dem Osten kam: „Die Bischöfe der nestorianischen Kirche wurden von den Königen von Persien als Gesandte nach dem Westen geschickt. Ägypten aber war auf dem Wege vom Osten zum Westen, und so ist es nicht unmöglich, dass ein Bischof eine Kopie des grossen Werkes des Nestorius (das in Ägypten geschrieben wurde und an einen Ägypter gerichtet sein soll) mit sich nach dem Osten brachte und von einem seiner Kapläne übersetzen liess.“ — Der berühmte nestor. Theolog des Mittelalters, Ebed-Jesu, Metropolit von Nisibis, führt das „Buch des Heraklides“ in seinem Kataloge der syrischen Autoren unter den Schriften des Nestorius an, er erwähnt nominell: *Liber Tragoediae, Liber Heraclidis, Epistola ad Cosmam, Liturgia, Liber unus Epistolarum alter Homiliarum et Orationum. Assemani*, *Biblioth. orient.* III, 1 S. 36—37.

³ *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, Paris 1910. Diese Ausgabe wurde in der folgenden Abhandlung benützt, auf diese beziehen sich die Seitenangaben.

⁴ Nestoriana, die Fragmente des Nestorius. Gesammelt, untersucht und herausgegeben von Dr. Fr. Loofs. Mit Beiträgen von Stanley A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle a. S. 1905.

⁵ *Zeitschr. für kath. Theol.* 29 (1905) S. 192—195.

⁶ *Revue biblique* 9 (1900) S. 329 ff.

⁷ Loofs, *Nestoriana* S. 150 Anm.

⁸ *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 29 (1908) S. 385 ff.

⁹ *Theol. Revue* 6 (1907) S. 63 ff.

des Bischofs Innozenz von Maronia¹ aufzeigt, stellen bereits bekanntes Material dar. Auf vier armenische Fragmente nestorianischen Ursprungs weist Alkiniantz hin².

Gleichzeitig mit der Herausgabe der französischen Übersetzung des Lib. Heraclidis veröffentlichte Nau wertvolle neue Nestoriana. Zunächst bringt er³ den griechischen Text von drei Predigten des Nestorius über die Versuchungen des Herrn⁴; ebenso gibt er (S. 370—377) in seinem vollständigen Texte (französisch) den Brief des Nestorius an die Einwohner von Konstantinopel wieder, der bisher nur in einzelnen Bruchstücken bekannt war⁵. Mit Sicherheit dürfte indes der weitere Brief des Nestorius an Cosmas, den ebenfalls Nau (S. 361—362) anführt, als Fälschung betrachtet werden⁶.

Ein kurzes lateinisches Fragment über die Worte „Verbum caro factum est“ aus dem Cod. Paris. 653⁷ gibt Alex. Souter, glaubt aber selbst⁸, dass es nur „einige Beziehungen zu Nestorius zu haben scheine“. Ebenso bilden die neuen biographischen Notizen über Nestorius, welche Nau in seinem „Nestorius d'après les sources orientales“ (Paris 1911) verarbeitet hat, nur unsicheres Material⁹.

Weniger gut steht es um das literarische Erbe des Alexandriner selbst: von den zahlreichen Schriften des hl. Cyrillus besitzen wir keine kritische Gesamtausgabe. Wir sind vorzugsweise auf die Sammlung bei Migne (P. G. 68—77, Paris 1859) angewiesen, die allerdings gegenüber der ihr zu Grunde liegenden Ausgabe von

¹ „De his, qui unum ex trinitate . . . dubitant confiteri“, ed. Amelli, Spicil. Casinense I, 1887, S. 148—156.

² Zeitschr. f. Kirchengesch. 30 (1909) S. 363.

³ Nau, L. H. S. 335—358.

⁴ Loofs bezweifelt, ob der hier veröffentlichte Text die Predigten in ihrer ursprünglichen Fassung wiedergibt. Hauck, Realenzyklopädie f. prot. Theol. 24, S. 242.

⁵ Loofs, Nestoriana, Frag. 200, 207, 311. Loofs hält den Brief auch jetzt (vergl. Nestoriana, S. 100, 202) noch nicht mit Sicherheit für echt; es sei nicht ausgeschlossen, dass er eine monophys. Fälschung darstelle, um den Papst Leo zu diskreditieren, zumal der Brief zuerst in monophysitischen Kreisen erscheint, in den Werken des Philoxenes von Mabbug. Loofs, Nestorius and his place in the history of christian doctrine, Cambridge 1914, S. 23 f.

⁶ Loofs, Nestoriana S. 86.

⁷ Vergl. Proceedings of the British Academy (II) 1905—06 S. 435 f.

⁸ Journal of Theol. Studies 12, 33 Anm. 1.

⁹ Zum Ganzen vergleiche: Hauck, Realenzyklopädie f. prot. Theol. 24 S. 239—244.

Aubert (Paris 1838) bereits zahlreiche weitere durch Kardinal Mai veröffentlichte Fragmente aufgenommen hat. Für eine kritische Gesamtausgabe hat Ph. Ed. Pusey durch seine Sonderausgaben aus den Jahren 1868, 1872, 1875, 1877¹ eine wertvolle Grundlage geschaffen und hierin verschiedene neuentdeckte Bruchstücke exegetischen und dogmatischen Inhalts publiziert. Zu dem ursprünglich wohl 30 Bücher umfassenden Werke gegen Julian (Mig. 76, 503–1064) brachten Nestle und Neumann in dem von letzterem herausgegebenen Werke Julians² neue syrische und griechische Fragmente. Auf solche Bruchstücke zum 12., 13. und 14. Buche gegen Julian hat auch Fr. Diekamp³ hingewiesen, die sich im Codex Venet. Marc. 165 finden sollen.

Den Traktat „De Dogmatum solutione“ hat G. Mercati textlich vervollständigt, hingegen weist Pusey darauf hin, dass die Schrift gegen die Anthropomorphiten durch eine unrichtige Verbindung der eben erwähnten Schrift mit anderen Texten entstanden sei.

Neue Aufmerksamkeit widmete man in neuerer Zeit den Homilien des hl. Cyrillus zum Lukasevangelium, besonders seit man sich in erhöhterem Masse für die schriftstellerischen Werte der Katenensammlungen interessierte. Zunächst wurden durch die Veröffentlichungen von J. Sickenberger⁴ wesentliche Beiträge zu den griechischen Fragmenten der eben erwähnten Homilien geliefert. Dann machte A. Rücker⁵ sichere Feststellungen für eine kritische

¹ S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. In XII Prophetas. Post Pontanum et Aubertum edidit Ph. Ed. Pusey, 2 voll. Oxonii 1868. — . . . In D. Iohannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. 3 voll. . . . 1872. — . . . Epistolae tres oecumenicae, Libri quinque contra Nestorium, XII Capitulorum explanatio, XII Capitulorum defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti . . . 1875. — . . . De recta fide ad Imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem . . . 1877.

² Scriptorum graecorum qui christianam impugnauerunt religionem quae supersunt, fasc. 3, Lipsiae 1880, S. 42–63; Cyrilli Alex. librorum contra Iulianum fragmenta syriaca, edidit Nestle, S. 64–87; Cyrilli Alex. librorum contra Iulianum 11–20 fragmenta graeca et syriaca latine reddita, disposuit C. J. Neumann. Vergl. auch: Neumann in der Theol. Literaturzeitg. 1899 S. 298–304 (ein kleines Bruchstück zu Julians Büchern gegen die Christen).

³ In den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akademie d. Wiss. zu Berlin 1901, 1051/Anm. 1.

⁴ „Cyrillfragmente“: Texte und Unters., 3. Reihe, 4, 1 (1909); Leipzig, S. 63–108.

⁵ Die Lukashomilien des hl. Cyrillus von Alexandrien, Breslau 1911.

Ausgabe des syrischen Textes dieser Homilien und gab gleichzeitig im Anhang seiner Schrift ein nicht unbedeutendes syrisches Bruchstück aus dem Berliner Cod. Sachau. 220. Ein kurzes Fragment trug derselbe Verfasser im „Oriens christianus“ (N.S.V. 1915, S. 159–162) nach aus dem Codex 2023 zu Cambridge und fügte einige Ergänzungen und Verbesserungen zu seiner oben erwähnten Schrift an. Endlich hat 1912 Chabot¹ den syrischen Text des ersten Teiles der Homilien (1–80) mit erheblicher Vervollständigung der Öffentlichkeit übergeben². Sein Text hat damit um ein Bedeutendes die Ausgabe von R. Payne Smith (mit den Nachträgen von Wright)³ übertroffen.

„Dubia“ und „aliena“ aus dem unter dem Namen des hl. Cyrill von Alexandrien überkommenen Schriftmaterial hat bereits Migne (77, 1119–1308) zusammengestellt, weitere Angaben macht darüber Fessler=Jungmann in seinen Instit. Patrolog. II, 2 (78–80).

Aus neuerer Zeit stammt eine vollständige, wissenschaftliche Biographie über den hl. Cyrill von Alexandrien in russischer Sprache von T. Liachtchenko⁴. Derselbe hat die bereits vorhandenen biographischen Arbeiten von Tillemont⁵ und Kopallik⁶ benützt und den Stoff quellenmässig behandelt. Um ein Bedeutendes ist damit das letztere, ohnehin vielfach unkritische Werk (von Kopallik) überholt⁷.

¹ S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam pars prior, 1912, im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Parisiis.

² Die Ergänzungen betreffen die Homilien 27, 28, 29, 32, 33, 36.

³ R. Payne Smith, S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum, Oxonii e typographico academico, 1858. Dazu die englische Übersetzung: R. P. Smith, A Commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyrill, Patriarch of Alexandria, Oxford 1859, University Press. Die Nachträge erschienen 1874 unter dem Titel: Fragments of the Homilies of Cyrill of Alexandria on the Gospel of S. Luke, edited from a Nitrian Ms. by W. Wright. Only one Hundred copies printed for private circulation. London 1874, Gilbert and Rivington.

⁴ Sb. Kirril, arkhiepiscope, Alexandriiskii. Evo jizn i deiatelnost. Kiew 1913, Tschokolov. Vergl. Echos d'Orient 16 (1913) S. 568 f.

⁵ Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Venise 1732 Bd. 14 S. 267 ff.

⁶ Cyrill von Alexandrien, Mainz 1881. Vergl. auch Largent, Etudes d'histoire ecclésiastique, St. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse, Paris 1892.

⁷ Zum Ganzen vergleiche: O. Bardenhewer, Patrologie³, Freiburg i. Br. 1910, S. 230–238.

B. Die davidische Abstammung Mariens.

Das ephesinische Konzil hat die Grundlage unseres gesamten mariologischen Denkens in festem Lehrsatz formuliert. Massgebend war ihm die kirchliche Glaubensüberzeugung jener Tage, wie sie der Christ aus der Glaubensoffenbarung schöpft. „Das Evangelium der Jugendgeschichte des Herrn ist die magna charta des katholischen Marienglaubens¹, zugleich die Erfüllung hinweisender prophetischer Andeutungen und Ankündigungen des Alten Testaments.“²

Markant hat schon im Alten Bunde prophetischer Geist den kommenden Erlöser und mit ihm seine irdische Mutter gezeichnet: Er ist der Davidssohn³, er wird aus einer Jungfrau⁴ und in der Davidsstadt Bethlehem geboren⁵. Rettung und Heil für den einzelnen, der Sieg Israels war Gegenstand der Hoffnung und Erwartung des jüdischen Volkes von dem Davidssohn⁶. Seine davidische Abkunft hat dem „neuen Propheten“ Rechtstitel für seine messianische Tätigkeit und Predigt gegeben.

Noch mehr! Seit jener göttlichen Verheissung durch den Propheten Nathan an David⁷ war es stille Überzeugung und sichere

¹ Nach der „modernen“ Theologie ist die Marienverehrung aus heidnischem Göttingenkult herausgewachsen oder zum mindesten stark damit verquidelt. „Die Massen etablierten in der Kirche ein ‚Christentum zweiter Ordnung‘, . . . Heiligen-, Engel- und Marienverehrung verwuchsen mit dem antiken Heroenkult und anderen polytheistischen ‚Reminiszenzen‘, es sind ‚Paganismen und Legendenprodukte‘. So Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴, Halle a. S. 1906, S. 312–318. Vergl. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907, S. 9–10 und Anmerkung. Ebenso Bardenhewer, Mariä Verkündigung, Freiburg i. Br. 1905, S. 4–26 (Der Bericht Mariä Verkündigung im Schatten moderner Theologie). Siehe auch die Antwort Lehnerts (Marienverehrung, Vorwort, S. XVI f.) an Hasenclever (Prot. Kirchenzeitung f. d. evang. Deutschland 1882, Nr. 3).

² Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultes? Freiburg i. Br. 1909, Vorwort, S. VII.

³ 2 Sam. 7, 12–17; 3 Sam. 8, 19; 1 Par. 22, 9 ff. Ps. 88, 36–38; Is. 7, 13 ff; 11, 1; Jer. 23, 5; 30, 9; 33, 15; Ez. 34, 23; Am. 9, 11.

⁴ Is. 7, 13.

⁵ Mich. 5, 2; vergl. dazu Joh. 7, 42.

⁶ Matth. 9, 27; 15, 22; Marc. 10, 47–48.

⁷ 2 Sam. 7, 12 ff. „Wenn deine Tage sich vollenden und du dich schlafen legst zu deinen Vätern, so werde ich erwecken deinen Sohn nach dir, welcher hervorgehen wird aus deinen Lenden, und ich werde festigen seine Herrschaft.“ Vergl. dazu Ps. 88, 36–38.

Hoffnung des Volkes Israel, dass ein natürlicher Sohn Davids und nicht bloss ein legaler Abkömmling „die davidische Hütte wieder aufrichten werde“ (Am. 9, 11). Der Verheissene aber wollte aus makellosem jungfräulichem Schosse Fleisch annehmen. „Konnte er darum nicht der Sohn eines Davididen sein, so musste er, wenn er Sohn Davids sein wollte, der Sohn einer Davididin werden, weil nur eine Davididin ihm Davids Blut vermitteln konnte.“¹

Als Quellenbeleg nun für die davidische Abstammung der Mutter Jesu wird vielfach die Stelle bei Lukas (1, 27) angeführt: Der Engel ward nach Nazareth gesandt „zu einer Jungfrau, die verlobt war mit einem Manne mit Namen Joseph, vom Hause Davids, und der Name der Jungfrau war Maria“². Es deutet der Engel auf die wunderbare Geburt des Erlösers aus der Jungfrau und verkündet gleichzeitig, derselbe „werde den Thron Davids, seines Vaters,“ erben (Luk. 1, 32). In prophetischem Geiste preist auch Zacharias den Herrn, weil er ein Horn des Heiles aufgerichtet hat „in dem Hause Davids, seines Knechtes“ (Luk. 1, 69). In logisch-konsequenter Gedankenfolge setzen diese Stellen die Zugehörigkeit Mariens zum davidischen Hause voraus³.

So gestaltet sich nun das Problem: Vorausgehende Beweisführung wird vielfach als ungenügend abgelehnt⁴. Die angezogenen

¹ Bardenhewer, Mariä Verkündigung S. 78.

² Bardenhewer, Mariä Verkündigung S. 74 ff.: „Im Mittelpunkt der Darstellung, im Vordergrund des Interesses steht nicht Joseph, sondern die Jungfrau. Die Wortgruppe ‚zu einer Jungfrau, welche verlobt war mit einem Manne mit Namen Joseph‘ bildete ein festgeschlossenes Gefüge. Eine neue Angabe über die Jungfrau konnte immer nur hinter dem Namen des Bräutigams ihre Stelle finden . . . Als Elisabeth zum erstenmal erwähnt wurde und dem Leser vorgestellt werden musste, ward auch ihrer Zugehörigkeit zur Familie Aarons gedacht (1, 5). Ein entsprechender Vermerk über die davidische Abstammung der Jungfrau . . . war mit Rücksicht auf die sofortige Weiterentwicklung geradezu unerlässlich . . . Anders, wesentlich anders liegt die Sache bei Joseph. Ein Anlass, auf seine Herkunft aufmerksam zu machen, ergab sich erst im ferneren Verlauf der Erzählung, gelegentlich der Schätzung unter Quirinus (2, 4). Man beachte die Prägnanz und Umständlichkeit des Ausdruckes!“ – Dieselbe Auffassung vertreten: Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas, Tübingen 1883 S. 84; Resch, Kindheitsevang. nach Luk. u. Matth.: Texte u. Unters. 1897 S. 191; Dausch, Die drei älteren Evangelien (b. Tillmann) S. 404; Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn: Bibl. Zeitfragen 7/8. Heft, 1916, S. 14–15. Vergl. dazu Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913 S. 75, Anm. 79.

³ Vergl. auch Hebr. 7, 14; Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8.

⁴ Zahn, Das Ev. d. Lukas S. 75–76, bes. Anm. 79.

Stellen stünden in schroffem Gegensatz zu anderen Texten. „Wo Lukas eine Andeutung über die Herkunft der Maria gibt (Luk. 1, 36), weist er von dem Hause Davids hinweg auf das Haus Aarons“¹, ja, „während die Evangelien sich gegen die Herkunft der Maria gleichgültig zeigen . . .“, wird die davidische Abkunft Josephs wiederholt im Verlaufe der Erzählung betont und in zwei verschiedenen Stammbäumen veranschaulicht“². Auch Usener sieht wohl in den beiden Geschlechtsregistern (Matth. 1, 1–16; Luk. 3, 23–31) einen genealogischen Zusammenhang Jesu mit David, allein nach ihm wurzeln beide „in der Voraussetzung, dass Jesus der leibliche Sohn Josephs sei“, und er hält fest dafür, dass sie nur unter dieser Annahme Zweck und Sinn hätten³. Zahn hält es „eines nochmaligen Beweises nicht mehr für bedürftig“, dass die Stammregister bei Matth. und Luk. nur die davidische Abkunft Josephs bezeugen⁴; Lukas weiss entweder „von dieser seit dem 2. Jahrhundert um sich greifenden Fabel (von der davidischen Abstammung Mariens) ebenso wenig wie Matthäus, oder, was weniger wahrscheinlich ist, er kennt sie, will aber nichts von ihr wissen“⁵.

Wie ist also Maria Davididin? In welchem Zusammenhang damit stehen jene evangelischen Stammregister?

In emsiger Kleinarbeit hat man darum besonders in neuerer Zeit diese beiden Stammbäume bei Matth. und Luk. in Vergleich gezogen und auf ihre Bedeutung untersucht. Vogt⁶ gibt uns in drei grossen Hauptgruppen die Vertreter der einzelnen Ansichten über den Zielpunkt der beiden Geschlechtsregister: 1. Die einen nehmen bei beiden Evangelisten den Stammbaum Josephs an und

¹ Zahn, Das Ev. d. Lukas S. 76.

² Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI, Leipzig 1900, S. 328–329.

³ Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1907, S. 10.

⁴ Zahn, Forschungen VI, S. 328, Anmerkung.

⁵ Zahn, Das Ev. d. Lukas S. 76, Anm. Gegenüber seiner Darstellung in „Forschungen“ (VI S. 328, Anm. 2) gibt er hier folgende Erklärung: „Nach der Berichtigung in meinen Retractationes Nr. 4 (N. kirchliche Zeitschr. 1902 S. 19–22) ist als ältester Vertreter der Fabel nicht mehr der Verf. des Protoev. Iacobi zu nennen, . . . der älteste für uns erreichbare Vertreter der Ansicht von der davidischen Abkunft Marias ist Justinus Martyr.“ – Vergl. auch Fischer, Die davidische Abkunft der Mutter Jesu (Weidenauer Studien 4 [1911], S. 30 ff.).

⁶ Vogt, Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus und Lukas, Freiburg i. Br. 1907, S. VII–XX.

sehen — unter Anwendung des Leviratsehegesetzes — entweder bei Matthäus den wirklichen Stammbaum und bei Lukas den gesetzlichen, oder umgekehrt. 2. Die anderen finden bei Matthäus den Stammbaum Josephs und bei Lukas den Stammbaum Marias. 3. Die letzte Gruppe endlich lässt die Frage offen. Die verschiedenen, wissenschaftlich höchst interessanten Untersuchungen neueren Datums geben der zweiten dieser Auffassungen Recht und Stimme, wobei sie besonders dem im Vordergrund stehenden Vers (Luk. 3, 23) weite Aufmerksamkeit schenken. Diese Erklärungsversuche schalten Joseph aus der Reihe aus und führen die Linie von Jesus unmittelbar auf Heli, als den Vater Marias, zurück, — eine Auffassung, die sich auf Justin den Märtyrer und Irenäus als die ältesten Zeugen stützt, wozu manche noch das Zeugnis des Talmud anrufen (vergl. ferner die besonders von Heer entwickelten textkritischen Gesichtspunkte) ¹.

¹ Vogt (a. a. O. S. 92 ff.) betrachtet die beiden Angaben über die Zeitbestimmung beim Eintritt der öffentlichen Wirksamkeit Christi wie auch über sein Verwandtschaftsverhältnis zu Joseph als Nebenbestimmung und setzt diesen ganzen Ausdruck in Parenthese, während er das folgende τοῦ Ἠλεὶ (mit der anschliessenden Abstammungsreihe) von ἦν abhängig macht. Er liest darum die Stelle in folgender Form, wobei er es unentschieden lässt, ob ὧν mit dem υἱὸς oder dem vorausgehenden ἐτῶν τριάκοντα zu verbinden sei:

καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς — ἀρχόμενος
ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὧν υἱὸς ὡς ἐνο-
μιζέτο Ἰωσήφ — τοῦ Ἠλεὶ, τοῦ Ματθαί. . .
τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ.

Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus — der mit ungefähr 30 Jahren seine öffentliche Laufbahn antrat, obwohl er, wie man meinte, ein Sohn Josephs war — von Heli, von Matthat, . . . von Adam, von Gott.

oder

καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς — ἀρχόμενος ὡσεὶ
ἐτῶν τριάκοντα ὧν, υἱὸς ὡς ἐνομιζέτο Ἰω-
σήφ — τοῦ Ἠλεὶ, τοῦ Ματθαί. . . τοῦ Θεοῦ.

Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus — der zu Beginn seines öffentl. Auftretens ungef. 30 Jahre zählte, er, wie man meinte, Josephs Sohn — von Heli, von Matthat . . . von Gott.

Offenbar aber entspricht der von Vogt zu seinem Beweisgang so scharf betonte Gegensatz, in welchen Jesus zum hl. Joseph durch das καὶ αὐτὸς gesetzt werden soll, und der durch das nachfolgende ὁ Ἰησοῦς noch verstärkt werde, nicht dem lukanischen Sprachgebrauch. So führt Meinertz (Theol. Revue [1908] 7, Sp. 178) viele Stellen an, in welchen L. καὶ αὐτὸς anwendet, bloss um den Übergang zu vermitteln (1, 17 22; 2, 28; 4, 15; 5, 1 u. s. w.). Auch die Art der Abstammung wird in dieser Erklärung als Nebensache behandelt. Zum Einzelnen siehe Meinertz, Theol. Rev. (1908) 7, Sp. 177—181.

Pfärrisch (Katholik 1905, 4, 269 ff.) fasst das αὐτὸς (V. 23) im Sinne von „für sich, allein“, durch dieses werde auf die Menschheit Christi im Gegensatz zu seiner eben proklamierten Gottessohnschaft hingewiesen. Seine Übersetzung

Dausch! meint indes zu diesen Darstellungen, es lasse sich ohne Künstelei der schwierige griechische Satz (V. 23) in diesem Sinne nicht deuten. Und Meinertz fügt gelegentlich der Besprechung der Ansicht Vogts die abschliessende Bemerkung an, er halte auch jetzt noch lieber an der traditionellen Auffassung fest².

Neben diesen neueren Versuchen, bei Lukas den Stammbaum Marias nachzuweisen, läuft darum auch heute noch die mit Sextus Julius Africanus (um 230) einsetzende Tradition der alten Kirche.

lautet: „und selber stammte der bei Beginn seiner öffentlichen Laufbahn 30jährige Jesus, welcher war der Sohn wie man glaubte Josephs, von Heli, dem Sohne des Matthat . . . (S. 275 f.).

Heer (Die Stammbäume Jesu nach Matth. und Luk., Freiburg i. Br. 1910) will die typologische Bedeutung dieses Stammbaumes (b. Luk.) erweisen: Jesus ist der 72. Spross von Adam her, wie Adam der Vater aller Völker ist, so ist Jesus der Heiland aller Völker. Grundlage bieten ihm vorzugsweise die Darlegungen bei Irenäus (Adv. haereses 3, 22). Joseph ist bei Lukas als Putativvater nur nebenbei erwähnt, er ist in der vorliegenden Genealogie nicht zu zählen. Damit ist hier der Stammbaum Mariens gegeben, Heli ist der Vater Marias. Mit Rücksicht auf die Paraphrase bei Irenäus und Klemens Alex. hat Heer auch ἐρχόμενος (εἰς τὸ βάπτισμα) statt ἀρχόμενος in den Text eingefügt. V. 23 lautet:

A. Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς,
α) ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα
α) ὥσει ἐτῶν τριάντα,

β) ὃν υἱὸς ὥς ἐνομίζετο Ἰωσήφ,
A. τοῦ Ἥλει τοῦ Μελχεί . . . τοῦ Θεοῦ.

Und er selbst, der Jesus, welcher mit etwa 30 Jahren zur Taufe kam, geltend als Sohn Josephs, war der Sohn des Heli, Sohnes des Melchi . . . welcher Gottes war.

(Vergl. hiezu Meinertz, Theol. Rev. (1912) 11, Sp. 12–15, ebenso Zahn, Das Ev. d. Lukas S. 210–211, Anm. 83.

Hartl (Zum Stammbaum Jesu nach Lukas, Bibl. Zeitschrift [1909] 7, S. 156–173, 290–302, vergl. auch Linzer theol.=prakt. Quartalschr. 1908, S. 157 ff.) leitet mit V. 23 den 2. Hauptteil des Ev. ein, es folgt das Selbstzeugnis Christi. Damit erscheint Jesus in natürlichem Gegensatz zum zeugnisegebenden Gott und allen anderen Persönlichkeiten, welche neben Gott über Christi natürl. Herkunft und Messianität Zeugnis ablegen und somit von demselben natürlichen Gegensatzverhältnis zu Jesu Selbstzeugnis betroffen werden (S. 166). Durch das ὥς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ ist ein Anspielung auf die Genealogie bei Matthäus gemacht und ein Hinweis gegeben, dass in der vorliegenden Stammtafel die Ahnen der Gottesmutter angeführt werden. Das ἦν verbindet er mit ἀρχόμενος und bezieht ὃν sowohl auf υἱὸς wie auch τοῦ Ἥλει; er würde auch nicht widersprechen, wenn man auch υἱὸς auf beide Genitive ausdehnen möchte (auf Ἰωσήφ und τοῦ Ἥλει). Er übersetzt: „Und er selbst, Jesus, der etwa 30 Jahre alt war, trat sein Amt an – der öffentlichen Meinung nach ein Sohn des Joseph – ein Nachkomme des Heli . . .“

¹ Dausch, Die drei älteren Evangelien (bei Tillmann) S. 424, Anm. 2.

² Theol. Revue (1908) 7, Sp. 181.

Sie findet sowohl bei Matth. wie Luk. die Genealogie Josephs und greift zum Ausgleich der beiden Geschlechtsregister auf das Gesetz der Leviratsehe zurück. Grundlegend sind für diese Auffassung die Erklärungen des Syro-Palästinensers Sextus Julius Africanus, wie er sie in einem Briefe an Aristides¹ unter Berufung auf die „Herrenleute“ (d. h. Anverwandte des Herrn)² niedergelegt hat. Der Erklärungsversuch gipfelt in folgendem: Matthans Sohn war Jakob. Nach Matthans Tod schenkte Melchi, der als Nachkomme Nathans ebenfalls zum davidischen Geschlecht gehörte, mit der Witwe Matthans dem Heli das Leben, so dass also Heli und Jakob — von derselben Mutter stammend — Stiefbrüder sind. Jakob erweckte nun dem Heli, der kinderlos gestorben war, nach dem Leviratsgesetze (Deut. 25, 5)³ einen Nachkommen, den Joseph, der damit als Sohn von beiden galt, und zwar als gesetzlicher Sohn von Heli und als natürlicher des Jakob.

Das ist die Auffassung der alten Kirche. Vogt macht (a. a. O. S. 34)⁴ alle die Autoritäten namhaft, die ihr folgen.

¹ Den Brief überliefert uns Eusebius (bei Mig. P. G. 10, 52 ff.). Irreführend ist die Rekonstruktion des Br. und die Erklärungen bei Spitta, Brief des Julius Africanus an Aristides, kritisch untersucht und herausg., Halle a. S. 1877. Vergl. Bardenhever, Gesch. der altkirchl. Lit. II³, 270, § 65, ebenso Vogt a. a. O. S. 1. Anm.; ferner Fischer, Die david. Abkunft Marias S. 69 ff. Eine neue Ausgabe besorgte W. Reichardt, Die Briefe des Sextus Jul. Afrik. an Aristides u. Origenes: Texte und Unters. 34, 3, Leipzig 1909.

² Die Autorität dieser Gewährsmänner wird auf Grund einer Mitteilung des hl. Epiphanius sehr in Zweifel gezogen. Nach J. Africanus zogen nämlich diese Herrenleute von Nazareth und Kochaba aus im übrigen Lande herum, um für ihre Auffassung Stimmung zu machen. Gleichzeitig wissen wir von Epiphanius (Mig. P. G. 41, 401 und 41, 408), dass Kochaba der Mittelpunkt der Ebioniten war, welche Christus für einen leiblichen Sohn Josephs hielten. Beide Äusserungen legen darum die Annahme nahe, dass auch diese Herrenleute zu den häretischen Ebioniten gehörten, so dass ihre Glaubwürdigkeit sehr in Frage käme. Vogt meint darum (a. a. O. S. 18), der Bericht der Herrenleute sei eine Fälschung, J. Africanus sei „der Schlaueit eines solchen Genealogieengauklers zum Opfer gefallen“ (S. 20). Meinertz aber glaubt nicht, dass die Herrenleute häret. Ebioniten waren (Theol. Rev. 1908, 7, Sp. 178; siehe die angegebenen Gründe). Nissen (Die Mariologie des hl. Hieronymus, Münster i. W. 1913, S. 86, Anm.) weist darauf hin, dass auch nach Harnack (Mission u. Ausbreitung des Christentums II³, 1906, S. 81, Anm.) das Kochaba des Eusebius mit dem Kochaba des Epiphanius nicht identisch sei.

³ Der Zweck des Gesetzes ist: Jeder soll in seinem Geschlechte bis in die messianische Zeit hinabreichen, um der Erlösungsfrüchte teilhaftig zu werden. Vergl. Grimm, Die Geschichte der Kindheit Jesu⁸, Regensburg 1906, S. 200.

⁴ Vergl. auch die Belegstellen aus den Texten (Vogt a. a. O. S. 41–73). Siehe die patristische Unters. bei Fischer, Die david. Abkunft Marias.

Eine Ergänzung erfuhr diese allgemeine Erklärung des Julius Africanus erstmals durch Origenes und Eusebius. Die Tatsache der davidischen Abkunft Marias stand Origenes ausser Zweifel. Neu war indes die Betonung, dass Maria dem Gesetze gemäss mit einem Stammesgenossen und Verwandten verbunden war¹. Über Existenz und Inhalt dieses Gesetzes äussert er sich nicht. Er denkt wohl an die Vorschriften des Alten Bundes nach Num. 36, 6 ff. Bei Erklärung dieser Stelle spricht er aber offenbar von einem allgemein verpflichtenden Gesetze der Stammesheirat, ohne spezielle Einschränkung auf die Erbtöchter. Eusebius hat diesem Gedanken weite Verbreitung gegeben². Allein die in Frage stehenden Ehe- und Erbschaftsvorschriften des Alten Bundes (nach Num. 36, 6 ff.) stellen kein allgemeines Gesetz dar, sondern berühren nur die Erbtöchter. Der Grundgedanke dieser mosaischen Vorschrift war: Wie Mark und Grenze ursprünglich festgelegt worden, so soll der Besitzstand den Stämmen und Geschlechtern unveräusserlich erhalten bleiben. „Der väterliche Besitz ging auf die Söhne über, während den Töchtern nur in Ermangelung von Söhnen gesetzliche Erbsprüche zustanden (Num. 27, 8). Damit jedoch einer Verschiebung der Besitzverhältnisse vorgebeugt würde, musste die Erbin einem Manne ihres väterlichen Geschlechtes ihre Hand und ihr Erbgut übergeben (Num. 36, 6 ff.), und durch Gewohnheitsrecht scheint die Wahl der Erbin mehr oder weniger auf den Kreis der Vettern von väterlicher Seite eingeschränkt gewesen zu sein (Num. 36, 11; 1 Par. 23, 22)“³. Das in Num. 36, 6 ff. vorliegende Beispiel lässt sich nur im Sinne einer Verfügung für Erbtöchter interpretieren⁴. Lehner⁵ glaubt daher, dass bereits Origenes und Eusebius dieses Gesetz in dem einschränkenden Sinne für Erbtöchter gefasst und infolgedessen Maria als Erbtöchter betrachtet hätten. Allein die in Frage stehenden Texte lassen eine solche Deutung ohne weiteres nicht zu, und es scheint vielmehr Tatsache zu sein, dass hauptsächlich erst

¹ Comm. in Rom. lib. 1, 5 (Mig. P. G. 14, 850) in Verbindung mit Selecta in Num. (Mig. P. G. 12, 584 C). Sein ganzer Gedankengang in dieser Frage ermangelt der Klarheit und Einheit der Auffassung. Vergl. Fischer, Die david. Abkunft Marias S. 65–68.

² Mig. P. G. 22, 888 ff.

³ Bardenhewer, Mariä Verkündigung a. a. O. S. 129.

⁴ Vergl. hiez u Zahn, Das Ev. d. Lukas S. 209, Anm. 82; ebenso S. 63, Anm. 53 a.

⁵ Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1880, S. 50,

Johannes Damascenus, „der abschliessende Dogmatiker der griechischen Kirche“, die Exegese der vorausgehenden Väter in dem Sinne erklärte, dass Maria eine Erbtöchter gewesen¹.

Aber war Maria eine Erbtöchter? Eine stringente Begründung dieser Behauptung ist nicht möglich, immerhin spricht „ein beachtenswerter Indizienbeweis“² dafür.

Dann ist auch auf Grund jenes Genealogieberichtes des Julius Africanus die Annahme begründet, dass in der unmittelbaren Abstammungslinie des Herrn eine Ehe innerhalb des Stammes Juda erfolgte (eben nach dem Erbtöchtergesetze)³; es ist damit auch die Möglichkeit gegeben, dass die Ehe zwischen Gliedern des Hauses Davids sich vollzog — und das genügt für eine Erklärung.

In diesem, zuletzt dargelegten Sinne nimmt auch der hl. Cyrillus von Alexandrien Stellung zu der Frage über die davidische Abstammung Mariens. Eine Spezialuntersuchung über die Genealogie der Gottesmutter bringen die unter seinem Namen überlieferten Schriften nicht⁴. Es entwirft wohl der Mönch Epiphanius (um 800) in Anlehnung an „Cyrillus, den Bischof von Alexandrien“, einen Stammbaum von Joseph und Maria in ganz verworrener Form⁵. Allein ein solcher Gedankengang kann für die Auffassung des Alexandriners nicht in Anspruch genommen werden. Tatsächlich

¹ Siehe Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus S. 72, Anm. 4.

² Den Beweis siehe bei Bardenhewer, Mariä Verkündigung S. 129—130. Beweis und Gegenbeweis siehe bei Vogt, Der Stammbaum Jesu S. 77—80. Zu bemerken ist: Wenn Maria als Erbtöchter, ja als einziges Kind, arm war, so beweist es nur, dass sie eben als Kind armer Leute auch arme Erbtöchter geblieben.

³ Siehe Knabenbauer J. S., Comment. in quattuor Evangelia: Matthaeus, I S. 42 (1892).

⁴ Rüdker, Die Lukashomilien S. 37. „Luk. 3, 24—28 (Ahnentafel) hat Cyrill nicht erklärt.“

⁵ Epiphaniū Monachi et Presbyteri Edita et Inedita, ed. Dressel, Parisiis et Lipsiae 1843, in der Spezialabhandlung „περὶ τοῦ Μου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ τῶν τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνων“, S. 13 ff. „Levi erzeugte den Melchi und den Panther, Melchi nahm eine Frau, starb aber kinderlos. Panther erzeugte den Barpanther, Barpanther erzeugte den Joachim, den Vater der Gottesmutter Maria (S. 15) ... Joachim und Heli waren Brüder von dem Vater Panther ... Joachim erzeugte Maria die Gottesmutter, Heli erzeugte nach dem Gesetze den Joseph, so dass Joseph und Maria Kinder sind von Brüdern (S. 10). Vergl. R. Seeberg, Die Herkunft der Mutter Jesu, in Theol. Festschrift für G. Nathanael Bonwetsch, Leipzig 1918, S. 13—24: Maria war wie Thamar, Rahab, Ruth, Bathseba heidnischen Ursprungs gewesen, ihr Vater hiess Panther. Siehe Theol. der Gegenwart 12, 6, S. 192 („Die Mutter Jesu war keine Jüdin, wenigstens keine Jüdin reinen Blutes“),

überliefert wohl Mai¹ unter dem Namen des hl. Cyrillus von Alexandrien ein ähnliches kurzes Fragment über das Abstammungsverhältnis der Gottesmutter, weist es aber selbst unter Berufung auf weitere Autoren (Canisius und Schelstratius) den Schriften des Hippolytus von Theben zu, in dessen Texten fast wörtlich solche Gedanken niedergelegt sind².

Einen Anlass, der Genealogie Jesu und seiner Mutter auf Grund der evangelischen Berichte weitere Aufmerksamkeit zu schenken, hätte dem Alexandriner auch Julian der Abtrünnige gegeben. Um das Christentum in seinem Fundament zu treffen, erhebt dieser in seiner Schrift gegen die Galiläer den Vorwurf: Die prophetischen Weissagungen erfüllen sich nicht in Jesus, er ist nicht der Messias, er (bezw. Joseph) stammt nicht aus Juda, mit Sicherheit steht die Divergenz in der genealogischen Darstellung zwischen Matthäus und Lukas fest³. In der Beantwortung aber gibt Cyrillus nur die Erklärung: Julian erspart sich den Beweis, also kann auch unsere Auseinandersetzung mit ihm über diesen Punkt bei passender Gelegenheit erfolgen. Der vorhandene Schriftennachlass aber bietet keine eingehendere Erörterung über die vorliegende Frage.

Trotzdem steht dem hl. Cyrillus die Tatsache der davidischen Abkunft Marias fest. Allerdings könnte seine Exegese zu Matth. 1, 18 (cum desponsata esset mater eius Maria Joseph . . . inventa est) zu dem Gedanken führen, als betrachte er Jesus ausschliesslich als legalen Abkömmling des hl. Joseph und erkläre er auf diese Weise seine davidische Herkunft. Er erörtert hier: „sie (Maria) hat nach der Verlobung empfangen, damit es den Anschein erwecke, als hätte sie von ihm (Joseph) empfangen, und damit er von ihm die Genealogie herleite“⁴. Allein der Alexandriner zählt auch Maria zum Stamm Juda und zum Hause Davids. Denn er führt aus: Juda heisst Lob, Verherrlichung, das Gepriesene. Mit diesem Namen ist schon die Beziehung zu Christus gegeben, der dem Fleische nach aus Juda stammt. „Er erschien nämlich aus Juda, Jesse und David, wie die Jungfrau, welche zu seiner fleischlichen Geburt auserwählt wurde.“⁵

¹ Nova Patrum Bibliotheca II, S. 484, Annotat.

² Vergl. Diekamp, Hippolytos von Theben, Texte und Unters., Münster i. W. 1898, S. 7 f., S. 14 f., S. 22 f. Zum Ganzen vergl. Zahn, Forschungen VI, S. 267—268.

³ Cyrillus, Lib. VIII contra Iulianum, Mig. 76, 888 B.

⁴ Comment. in Matth., Mig. 72, 365 C, 368 A.

⁵ Glaph. in Genes., Mig. 69, 349 D.

Christus ist aus dem Hause David, dem Stamme Juda, dem Fleische nach¹, er ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach², er ist „der Same Abrahams“³; er wird „Bethlehemite genannt, da er aus der Wurzel Jesse und Davids stammt“⁴. Der Prophet Ezechiel nennt ihn selbst „David“, den „Christus, der dem Fleische nach aus dem Samen Davids hervorgegangen“⁵. Der Stamm Juda ist zu verstehen unter „electa ligna cedri“; „aus demselben ging hervor Jesse und David und die heilige Jungfrau, welche Jesus gebär“⁶. Auch die vorausgehenden Ausdrücke müssen auf die davidische Herkunft Mariens gedeutet werden, da sich der hl. Cyrillus mit Überzeugung zur jungfräulichen Geburt des Erlösers bekennt. Mit Emphase apostrophiert der Prophet (Mich. 5, 2) Bethlehem, das Haus Ephrata; denn aus ihm „wird hervorgehen Jesse und David und auch sie selbst, die heilige Jungfrau, welche uns das göttliche Kind gebär, das Knäblein Jesus“⁷. In seiner alexandrinischen Allegorie glaubt Cyrillus, es könne das „Deus ex Thama veniet“ (Hab. 3, 3) in dem Sinne gefasst werden, Gott komme aus Bethlehem; denn „der Gott in Natur und Wahrheit . . . ist von einem Weibe aus Bethlehem geboren worden“⁸. Die Providenz hat darum aus Anlass des Census die heilige Jungfrau nach Bethlehem geführt, damit wir die Weissagung (Mich. 5, 2) erfüllt sähen⁹. „Wohl leitet das Buch der heiligen Evangelien die Genealogie auf Joseph zurück, der vom Hause David sein Geschlecht ableitet, aber damit stellt es auch die Jungfrau als davidische Stammesgenossin vor, weil ja das göttliche Gesetz die Ehen innerhalb desselben Stammes festsetzt.“ Diese Wahrheit hat auch der Dolmetsch himmlischer Lehren verkündet: „Der Herr ist aus Juda gekommen“ (Hebr. 3, 14)¹⁰.

Eingehender erklärt Cyrillus die Frage, wie Maria auf Grund des eben erwähnten Gesetzes der Stammesverheiratung notwendig

¹ In Isaiam, Mig. 70, 208 A; in Lucam, Mig. 72, 864 B.

² In Isaiam, Mig. 70, 1140 B; in Lucam, Mig. 72, 932 A; in Zach., Mig. 72, 228 C (Pusey, In XII Proph. II, 498, 5); in Ioan., Mig. 73, 304 D (Pusey, In Ioh. I, 276, 15).

³ Advers. Nest., Mig. 76, 149 C (Pusey, Adv. Nest. lib. III, 163).

⁴ Advers. Nest., Mig. 76, 140 D (Pusey, Adv. Nest. lib. III, 155).

⁵ In Oseam, Mig. 71, 56 C (Pusey, In XII Prophet. I, 41, 17).

⁶ Glaph. in Genes., Mig., 69, 373 A.

⁷ In Mich., Mig. 71, 713 A (Pusey, In XII Prophet. I, 675, 17).

⁸ In Hab., Mig. 71, 904 D (Pusey, In XII Prophet. II, 127, 14 f.).

⁹ In Luc., Mig. 72, 485 A.

¹⁰ In Luc., Mig. 72, 484 A. B.

weise Angehörige des Hauses Davids sei, in seinen polemischen Schriften gegen Kaiser Julian. Dieser, ehemals selbst Christ — er hatte mönchische Erziehung genossen, hatte sogar die Weihe eines Lektors erhalten (Socrates, H. E. 3, 1) — war schon frühzeitig in den damaligen Bildungszentren zu Konstantinopel, Nikomedien und Athen bei sophistischen und neuplatonischen Lehrern (Maximus und Jamblichus) in die Schule gegangen. Hier ward ihm die Überzeugung beigebracht, dass er „von den Göttern auserkoren sei, der Wiederhersteller des Polytheismus zu werden“¹. In seinem Hauptwerk gegen die Christen (Κατὰ Γαλιλαίων λόγοι) griff er einzelne Sätze und Stellen aus den biblischen Traditionen heraus, unterzog sie schärfster Kritik und suchte in beissender Satire alles Christliche lächerlich und verächtlich zu machen. Damit glaubte er seine Sendung zu erfüllen². Darum auch sein Vorwurf: Die prophetischen Weissagungen des Alten Bundes gelten nicht von Christus, dem Sohne Marias. „Er stammt nicht aus Juda. Wie sollte er auch, der nicht von Joseph, sondern vom hl. Geist euch gleich (d. i. Mensch) geworden?“³ Diesen Gedanken greift Cyrill in seiner umfassenden Gegenschrift auf. Dass Christi heiliger Leib nicht von Joseph stammt, sondern vom hl. Geist gebildet wurde, das verschlägt nichts. „Auch so gehört er zum Stamme Juda und hat davidisches Blut, er hat seine fleischliche Geburt von der heiligen Jungfrau und schrieb Joseph sich als Vater zu. Beide aber waren vom Stamme Juda, welchem Jesse und David angehörten. Aber du kannst den Beweis nicht erbringen, sagt vielleicht

¹ Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit, Wien 1855, S. 4. — Das neuplatonische System hat die heidnische Philosophie theosophisch umgestaltet. Es schuf in Verbindung mit Mantik und Theurgie, durch Nachbildung und Aufnahme christlicher Mysterien eine Parallele zur Kirche, der Magier Apollonius von Tyana war als Gegenstück zu Christus gedacht. „Das Wort Alfreds von Gutschmid, der Neuplatonismus sei eine Konterreligion gegen das Christentum, passt auf keinen Vertreter dieser letzten der heidnischen Spekulationen so gut wie auf Kaiser Julian“ (Ma u., Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig und Berlin 1908, S. 119). Vergl. in dieser zuletzt erwähnten Schrift besonders die Rede Kaiser Julians „auf den König Helios“ (S. 127—151) und „auf die Göttermutter“ (S. 152—169).

² Vergl. R. A s m u s, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Freiburg i. Br. 1904. — „Julian war zum gefährlichen Gegner geworden da er „mit Witz und Geist auch Macht und Ansehen verband“ (Auer a. a. O., S. 432), er galt als guter Kenner der hl. Schrift, das steigerte seine Macht (Cyrillus, Contra Iulianum, Mig. 76, 503 B, C).

³ Cyrillus, Contra Iulianum, Mig. 76, 888 A, B.

einer, dass seine jungfräuliche Mutter aus davidischem Blut und aus Juda stamme; forsche also in den Angaben der hl. Schrift! Es war den Gliedern Israels nicht möglich, aus jeglichem beliebigen Stamme eine Frau zur ehelichen Gemeinschaft nach Hause zu führen, sondern es herrschte ein Zwang, die Frauen auch wider ihren Willen aus dem eigenen Stamme zu nehmen; das war durch das göttliche Gesetz bekräftigt. Denn so heisst es in den Numeri: . . . , Von welchem sie (nach Gefallen) wollten, seien sie die Frauen, doch nur von einem Manne aus dem väterlichen Stamme! Und es soll der Erbesitz für die Söhne Israels nicht von einem Stamm an den anderen fallen, weil jeder der Söhne Israels sich an das Erbgut seines väterlichen Stammes halten soll. Und jede Tochter, welche das Erbgut aus dem Stamme der Söhne Israels als Nächstverwandte erhält, soll die Frau eines Mannes aus dem väterlichen Stamme werden, damit ein jeder der Söhne Israels in nächster Verwandtschaft das väterliche Erbgut erhalte.' Glaubst du nun, mit diesem Gesetze endlich den Beweis erbracht zu haben, dass beide aus einem Stamme waren, Joseph und die Jungfrau, aus Juda sage ich und David?"¹

In welchem Sinne der Patriarch von Alexandrien das Gesetz (Num. 36, 6 ff.) fasst, geht aus seiner Exegese nicht klar hervor. Er stellt es im Lukaskommentar (Mig. 72, 484 A, B) ganz allgemein dar ohne nähere Erklärung und ohne Einschränkung auf die Erbtöchter. Es erfolgt auch bei der Besprechung des Gesetzes selbst und seiner Anwendung auf Maria keine weitere Ergänzung, wir hören nichts, dass Maria eine Erbtöchter gewesen — also gilt ihm das Gesetz wohl ganz allgemein, entsprechend der traditionellen Auffassung. Allerdings entbehrt damit der Beweis der festen objektiven Grundlage.

Indirekt verteidigt Cyrill die davidische Abstammung Mariens in scharfer Polemik gegen die Juden, ja doppelt scharf, da zu seiner Zeit in Nestorius ein neuer Sachwalter des jüdischen Unglaubens erstanden ist². In Hass und Verblendung, irregeleitet von seinen Führern, hat das jüdische Volk den Messias abgelehnt und in tödlicher Erbitterung verfolgt. In der Lehre Jesu sahen die Pharisäer, die Führer des Volkes zur Zeit Christi, einen scharfen Angriff auf ihre Gesetzesheiligkeit. Sie hatten praktisch das Axiom gegeben: Nicht die sittliche Gesinnung, sondern die äussere Tat

¹ Contra Iulianum, Mig. 76, 900 A—C.

² Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 208 B ff., explic. XII cap., Mig. 76, 293 B (Pusey, Explanatio S. 241).

ist entscheidend, gerecht ist, wer in seinem äusseren Tun schlechthin den Forderungen des Gesetzes entspricht¹. Jesus zertrümmerte diese Gesetzesheiligkeit. Er fordert frisches, freies Handeln aus inneren sittlichen Motiven, er verlangt tiefste Verinnerlichung des Menschen an den Quellen seiner Gnadenmittel, — abhold all „dem Wuste von äusserlichen, den Geist des Gesetzes in spitzfindiger Buchstabenklauberei ertötenden Satzungen“². — Dabei aber verkehrte er mit Zöllnern und Sündern und sass bei ihnen zu Tische, er kannte keinen Unterschied zwischen rein und unrein, er brach den Sabbat. Das war den Pharisäern Grund genug, ihn abzulehnen. Den Geist edler Frömmigkeit heuchelnd, wandten sie sich von Christus ab und warfen die Giftsaat des Argwohns und Unglaubens unter die blind folgende Masse. Christi Sendung ward in Zweifel gezogen, alle möglichen Scheingründe wurden gegen ihn ins Feld geführt, sie sollten den Glauben an seine Messianität zerstören und ihren eigenen Abfall rechtfertigen. Zu Lebzeiten Jesu war seine Davidssohnschaft nicht in Frage gestellt worden, Christus war eben in den Augen der Juden der natürliche Sohn Josephs und Marias (Joh. 6, 42). Wohl aber später, als nach dem Pfingstwunder die Apostellehre unter weitere Schichten des Volkes gedrungen und die Kunde von der Jungfraugeburt sich verbreitet hatte, war seine davidische Herkunft vielfach Gegenstand der Erörterung. „Wie ist er Davids Sohn? Er stammt ja aus Galiläa, er ist Nazarener . . . Kommt denn Christus aus Galiläa? Sagt nicht die hl. Schrift, dass Christus aus dem Samen Davids und der Stadt Bethlehem komme, woher David stammt?“³ Forste in der hl. Schrift und sieh, dass aus Galiläa kein Prophet ersteht⁴. „Es hatte unter den Juden über unsern Heiland Christus die falsche Meinung Aufnahme gefunden, dass er aus der Stadt oder dem Flecken Nazareth stamme, obwohl ihn die hl. Schrift, so oft sie auf ihn zu sprechen kommt, den Bethlehemiten nennt.“⁵ Aus dem Glauben wussten sie wohl, durchdrungen von den prophetischen Weissagungen (Mich. 5, 2; Ps. 131, 11), dass er aus dem Samen des dreimal seligen Davids sein soll. „Aber in die Irre ging die Meinung der Juden, die hier ohne Führung war, und sie

¹ Vergl. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums², Bielefeld und Leipzig 1894, S. 1205—1210; 1339—1342.

² Hauck, Realencyklopädie f. prot. Theol. 15 S. 289—290.

³ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 141 A (Pusey, Adv. Nest. lib. III, 156).

⁴ In Ioan. 7, 52; Mig. 73, 772 A (Pusey, In Ioh. I, 708, 19).

⁵ In Ioan., Mig. 73, 220 D (Pusey, In Ioh. I, 197, 7 f.).

täuschten sich in Christus einzig wegen des Nazareth in Galiläa, wo der Herr erzogen wurde, wie die Schrift vielfach berichtet. Denn so schreibt einer von den hl. Evangelisten: „Er kam nach Nazareth, wo er auferzogen wurde“ (Luc. 4, 16). Aber die Geburt in Bethlehem Juda aus der Jungfrau, die von Davids Samen stammt¹, entzog sich ihrer Kenntnis; er ist seinem Geschlecht nach aus Juda; einzig weil er in Nazareth auferzogen worden, sind sie von der Wahrheit abgeirrt. . . .“² „Mit Fug und Recht könnte man an sie die Frage richten: Wo ist die Spur der Weisheit in euch, wo die Einsicht, die sich Gesetzeslehrern ziemt? Da bestand keine Notwendigkeit, in Christus Zweifel zu setzen, sondern ohne Zaudern und Zögern hättet ihr Gott Glauben schenken sollen, der dem hl. Moses sagt: „Einen Propheten werde ich erwecken aus ihren Brüdern, wie dich“ (Deut. 18, 15). Wie, sollte jenes Diktum „ex fratribus eorum“ in keiner Weise von den Juden gelten und von Jerusalem? . . . Als Christus klar das Zeugnis ablegte: Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat (Joh. 6, 38), da waret ihr in der Rede nicht verlegen: „Ist dieser nicht der Sohn Josephs? Wir kennen seinen Vater und seine Mutter. Wie kann er sagen, ich bin vom Himmel herabgestiegen?“ (Joh. 6, 42.) Wenn ihr aber nach eigenem Geständnis seinen Vater und seine Mutter kennt, dann müsst ihr auch wissen, dass er vom Stamme Israel ist. Wie könnt ihr ihn also Galiläer nennen, der aus Juda ist, wie einen Stammfremden, der aus Israel kommt? Denn dass er in galiläischem Lande erzogen worden, dass er hier einige Zeit gewohnt, das entzieht ihn nicht dem Stamme Israel, da es für ihn kein Hindernis ist, nach Juda zu gehören, weil er aus Galiläa kam . . . Da wäre es eher für die Pharisäer am Platze gewesen, zu untersuchen, wie er ein Galiläer ist, der aus Juda stammt.“³

Das Resultat, das wir aus diesem Abschnitt gewonnen haben, lautet: Für den hl. Cyrillus ist die davidische Abkunft Mariens ein unumstössliches Faktum. Seine Texte lauten bestimmt, sein Beweisgang ist klar und durchsichtig. Doch bringt er keine wesentlich neuen Gedanken, er bewegt sich in der alten Traditionslinie, wie sie mit Origenes begonnen hat.

¹ Ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου τῆς ἐκ σπέρματος Δαβὶδ (Pusey, In Ioh. I, 700, 22).

² In Ioan., Mig. 73, 761 A–D (Pusey, In Ioh. I, 700), Mig. 73, 221 A, 73, 772 B.

³ In Ioan., Mig. 73, 772–773 (Pusey, In Ioh. I, 708–710).

C. Die Gottesmutterschaft Mariens.

I. Die Auffassung des Nestorius.

Die Höhe mariologischen Denkens gewinnt Cyrill in der Rettung des Ehrentitels „*θεοτόκος*“ – Gottesgebärerin, Gottesmutter – für die allerseligste Jungfrau. Das ist der Ausgangspunkt, der Gedanke und das Ziel seiner sämtlichen Schriften. In der Frage über die Berechtigung jenes Ehrennamens trafen sich die beiden seit Jahrzehnten um den Vorrang ringenden Schulen von Alexandrien und Antiochien. In Cyrill und Nestorius sollte der Meinungsunterschied zum Austrag kommen. Ihrem Zweck entsprechend hat darum die ganze Darstellungsweise der Cyrillischen Schriften wenig Systematisches, alles ist polemisch, Kampfmaterial gegen den zähen Rivalen. Das aber hat zur Folge, dass die ganze Frage nur in der Gegenüberstellung der beiderseitigen Lehrmeinungen aufgerollt werden kann. Dieses Erfordernis macht sich doppelt geltend, weil gegen Cyrill schon in früheren Zeiten¹ und neuestens² wieder der Vorwurf

¹ Zunächst wurde dieser Vorwurf im Verlaufe und nach Beendigung des Streites von seiner Gegenpartei erhoben, doch sind diese Stimmen nie verstummt. Siehe: „*Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tamquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis in Synodum coactis tamquam haereticis demonstrantur*“, Francofurti 1645. Dieses Werk, das wohl den kalvinischen Theologen Bruguier aus Lille zum Autor hat, fand von seiten des Jesuiten Petavius (lib. VI de incarnat.) eine entsprechende Würdigung. Luther („Von den Konziliis und Kirchen“) und mit ihm durchschnittlich die Protestanten erklären, Nestorius habe orthodox gelehrt und sei fälschlich von Cyrill verurteilt worden.

² Die Frage ist durch die Entdeckung und Veröffentlichung des Liber Heraclidis neu in Fluss gekommen. Im Anschluss an dieses Werk will Bethune-Baker (Nestorius and his Teaching, Vorrede VII) auf Grund einer neuen eingehenden Prüfung der nestorianischen Lehre zu der Schlussfolgerung kommen, dass „Nestorius kein Nestorianer war“, vergl. S. 198. – Loofs schreibt noch in der Realenzyklopädie f. prot. Theol. 13 (S. 737) über die vorliegende Frage: „Katholischer Geschichtsbetrachtung sind hier die Augen gehalten, doch dem, der sehen kann, müssen nach den primären Quellen die Dinge sich anders darstellen, als es der kirchlichen Tradition entspricht“. In seinem neuen Werke (Nestorius and his place in the history of Christian Doctrine, Cambridge 1914) glaubt Loofs wohl, dass Nestorius gemäss der Interpretation des Cyrillus nicht als orthodox betrachtet werden kann, wenngleich die Frage über seine Orthodoxie nicht für gelöst gelten darf, da ja „ein heiliges ökumenisches Konzil“ von Ephesus nicht existierte (S. 94), sondern zwei Parteikonkilien.

gerichtet ist, er habe die Auffassung des Nestorius falsch gewürdigt und irrtümlich verurteilt.

a) Der Standpunkt des Nestorius.

Notwendigerweise muss darum bei der Darstellung der Mariologie des grossen Alexandriners die Lehrmeinung seines Gegners eine eingehende Erörterung erfahren. Dabei hat als erste Bedingung der Grundsatz zu gelten, dass für die Beurteilung des ganzen Streites und seines Ausganges nur der Standpunkt massgebend sein kann, von dem aus beide Teile in den Kampf eingetreten sind und denselben geführt haben. Sonst könnte man den beiden Parteien nicht gerecht werden. Nestorius nun brandmarkt die Auffassung des Cyrillus, seine Theotokoslehre und seine Unionstheorie als Arianismus und Apollinarismus. Gleich in seinem ersten Briefe an Papst Cölestin bezeichnet er die Sentenz seiner Gegenpartei als „eine Krankheit, welche der Fäulnis des Apollinaris und Arius verwandt ist“¹; er führt aus, dass nach derselben der Gott-Logos aus der jungfräulichen Christusgebärerin seinen Anfang genommen habe, das Fleisch sei in die Natur der Gottheit (in naturam deitatis) übergegangen, und umgekehrt². Ähnliches lesen wir in seinem zweiten Briefe an Papst Cölestin³. Die sichere Bestätigung seiner Vorwürfe findet Nestorius in dem 3. Anathem des Cyrillus, in dessen „ένωσις φυσική“ (der physischen Vereinigung)⁴. Damit war der Streit in seiner vollsten Form entbrannt, ihm Ziel und Richtung gegeben. Dieser Ausdruck war der nestorianischen Partei ein Rechtstitel, in allen Redewendungen Cyrills arianische, apollinarische und eunomianische Häresie zu wittern. Von diesem Augenblick an liessen sie nichts unversucht und waren sie nie müssig, diese Anklage ständig zu wiederholen und ins entsprechende Licht zu rücken⁴.

¹ Loofs, Nestoriana S. 166 ff.

² Loofs, Nestoriana S. 170 ff.

³ Mig. 77, 120 C. („συνόδοι τῇ καθ' ένωσιν φυσικήν“) bei Pusey, Epist. oecum. II, 36, 2.

⁴ Vergl. die 4. Predigt des Nestorius bei Loofs, Nestoriana S. 297–313 (bes. 300–302). Nach der Veröffentlichung der Cyrillischen Anathematismen schloss sich die ganze antiochenische Partei in der Verurteilung der „ένωσις φυσική“ dem Nestorius an. Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus richteten – hauptsächlich auf Betreiben des Johannes von Antiochien – ganze Bücher und Schriften gegen den Alexandriner (Ep. Theodoretī ad Ioan. Antioch., Mig. 76, 389–392). Vergl. hiezu die Gegenschriften des Cyrillus: Lib. Apologeticus pro XII capit. adversus orientales (Mig. 76, 316–385) und Lib. Apologeticus contra Theodoretum pro XII capit. (Mig. 76, 392–452). Wegen „der arianischen und

Dieser Kampf war den Antiochenern nur zu geläufig, das war ja ihr alter Kriegeruf. Der erste Polemiker, der sich mit Entschiedenheit gegen die arianische Verkürzungslehre¹ (von dem *σῶμα ἑνυχον* Christi) richtete, war Eusthatus von Antiochien gewesen. In klarer Gegenüberstellung hatte er gegen diese übertriebenen Unifizierungstendenzen den Trennungsgedanken ausgesprochen², der von da ab³ das Charakteristikum der antiochenischen Richtung bildete. Neu

apollinaristischen Irrtümer" sprach auch das Conciliabulum der nestorianischen Partei zu Ephesus Anathem und Absetzung über Cyrill und Memnon aus (Mansi IV, 1208). Vergleiche den Bericht des Johannes von Antiochien an den Kaiser Theodosius, worin er auch das Urteil des Bischofs Akazius von Beroä über „die apollinaristischen Irrungen" des Cyrillus anfügt (Mansi V, 781 ff.); siehe Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431 [Abhandl. der Bayerischen Akad. d. Wiss.], München 1920, S. 18, 4 und 20, 10). Mit aller Entschiedenheit wehrt sich darum Cyrillus in seinem Briefe an Akazius gegen diese Anschuldigungen (Mig. 77, 160 C, Mansi V, 831 f.).

¹ In Alexandrien aufgewachsen, war Arius ohnehin geneigt, die Einheit in Christus stark zu betonen. In der Schule Lucians scheint diese Tendenz noch verstärkt worden zu sein; es berichtet wenigstens Epiphanius, dass alle Lucianisten eine menschliche Seele in Christus geleugnet und nur die Annahme des Fleisches gelehrt hätten (Epiphanius im Ancoratus c. 33, Mig. P. G. 43, 77 A). Vergl. hiezu die Ausführungen bei Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, S. 12 f.

² Eusthatus unterscheidet beim geschichtlichen Christus (in der Regel bezeichnet als *ὁ χριστός, ὁ κύριος*) scharf zwischen dem Göttlichen (vorwiegend bezeichnet als *ὁ λόγος, ὁ θεὸς λόγος, ὁ λόγος καὶ θεός, τὸ θεῖον πνεῦμα, τὸ τῆς σοφίας πνεῦμα*) und dem Menschlichen (vorwiegend bezeichnet als *ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος ὁ χριστός, χριστός κατὰ σάρκα, ὁ ναός, τὸ ἀνθρώπινον σκῆνωμα*). Beide Teile sind unverkürzt vorhanden. Die Menschwerdung des Logos wird gefasst als ein Einwohnen des Logos im Menschen (*κατοικοῦσα ἐν αὐτῷ θεότης* — Mig. P. G. 18, 688 B), als ein Getragenwerden des Menschen durch den Logos (*ἄνθρωπος, δὲν ἐφόρησεν* — Mig. P. G. 18, 677 D), als ein Zusammensein des Göttlichen und des Menschlichen, näherhin des Göttlichen mit der menschlichen Seele, welche dadurch an der Allgegenwart des Logos teilnimmt. Charakteristisch für seine Auffassung ist besonders Fragment 19 (nach Cavallera): „... οὐκ ἄρα γέγονεν ἐκ γυναικὸς ὁ ὢν καὶ τοῖς γεννητοῖς ἅπασιν αἷτιος ὢν . . . ἐκ γυναικὸς δὲ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ παρθενικῇ μήτρᾳ πνεύματι παθεῖς ἅγιος." Ich verweise auf die demnächst erscheinende Monographie von Dr. Zöpfl: „Eusthatus von Antiochien".

³ Es besteht keine einheitliche Auffassung darüber, ob die jüngere antiochenische Schule, mit Diodor von Tarsus beginnend, in innerem Zusammenhange mit Paul von Samosata und der älteren antiochenischen Schule stehe. Harnack (Dogmengesch. 1², 646; 2², 330) und Loofs (Dogmengesch. 3 § 36,4) sahen Verbindungslinien zwischen den Antiochenern einerseits und Paul von Samosata und den römischen Monarchianern anderseits; in der 4. Auflage seiner Dogmengesch. lehnt Loofs diesen Zusammenhang ab (Dogmengesch. 4 S. 278 und 263 Anm. 2). Tatsächlich

aufgenommen wurde der arianische Verkürzungsgedanke durch den eifrigsten Gegner des Arius, durch Apollinaris. Ganz auf dem Boden des Nizänums stehend, hält er unzweideutig an der Gottheit des Logos fest, allein die Gewähr für die wahre Einheit des Gottmenschen sieht er nur in einer Verkürzung der menschlichen Natur gegeben, indem der Logos die Stelle des menschlichen $\nu\omicron\varsigma$ vertritt¹, — eine menschliche $\psi\chi\eta$ hat er wenigstens später zugegeben². Offenbar wollte er mit dieser starken Hervorkehrung des Einheitsgedankens die Trennungsbestrebungen der antiochenischen Schule treffen. Diese trat wenigstens jetzt mit dem Einsatz der ganzen Wucht in den Kampf gegen die apollinaristischen Tendenzen. Dieser Kampf ist zum Erbgut der Antiochener geworden, und er scheint sich in Nestorius bis zum Fanatismus gesteigert zu haben; wenigstens stürzt er sich auf „die arianisch=apollinaristischen Gedanken“ Cyrills wie „auf ein rotes Tuch“.

Die erwähnte Kampfesstellung ist in der vorliegenden Frage von wesentlicher Bedeutung für die Beurteilung der nestorianischen Lehre. Es darf zunächst aus der Negierung einzelner Ausdrücke und Sentenzen, die sich bei Cyrillus vorfinden, so aus der Negierung des Terminus „ $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ “ (Gottesgebärerin), nicht ohne weiteres auf Häresie geschlossen werden³. Es tritt darum der Irrtum des Nestorius nicht so sehr in der Negation des „ $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ “ zutage, als vielmehr in der Art und Weise, wie er diesen Ausdruck trotz (reservierter) Ablehnung tatsächlich doch gebraucht, — sofern

haben auch Theodor von Mops. und Nestorius (Loofs, Nestoriana S. 182, 6 f., 299, 3 f., 303, 22 ff.) den Samosatener als den „angelus diaboli“ abgelehnt, doch wohl nur aus dem Grunde, weil ihnen der samosat. Christus als „blosser Mensch“ erschien (Loofs, Nestoriana S. 304, 1). Allein das ganze Gedankenmilieu und die grossen Grundzüge der samosat. Christologie treten unverkennbar in der jüngeren antiochenischen Schule hervor, wenn freilich die Ideenformulierung im einzelnen je nach der verschiedenen augenblicklichen Strömung auseinanderging; es scheint Antiochien einmal der Boden zu sein, auf dem solche Gedanken offenkundig gediehen.

¹ Lietzmann, Apollinaris von Laodizea und seine Schule: Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904, Frag. 25 S. 210 und Frag. 75 S. 222. — Grundprinzip war ihm: „ $\delta\upsilon\omicron$ τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται“, Athanas., Contra Apollinarem (Mig. P. G. 26, 1096 B). Vergl. dazu die Unters. bei Weigl, Untersuch. zur Christologie des hl. Athanasius (S. 86–141), welcher die in Frage stehende Schrift als Athanasianisch bezeichnet. Dagegen Stegmann, Des hl. Athanasius vier Reden gegen die Arianer, Kempten 1913, Einleitung 21.

² Lietzmann a. a. O., Frag. 22 S. 209.

³ Das „Theotokos“ des Cyrillus klingt ihm eben apollinaristisch.

er ihn eben nicht schlechthin, sondern bedingungsweise annimmt¹. Um aber darüber urteilen zu können, ist eine Klarstellung seiner ganzen Lehrmeinung vor auszuschicken. Es dürfte darum — entgegen anderen Ansichten² — weniger praktisch erscheinen, die Erörterung der nestorianischen Frage mit dem „θεοτόκος“ zu beginnen, wenn auch zuzugeben ist, dass der Streit de facto mit der Ableugnung dieses Ausdruckes seinen Anfang genommen hat.

Andrerseits aber bringt uns gerade dieser Standpunkt des Nestorius gegenüber arianischen und apollinaristischen Gedanken seine eigene positive Auffassung unserem Verständnis näher. Die Verkürzungslehre des Arius und Apollinaris, welche Christus ohne menschliche Seele (νοῦς) denkt, gefährdet nach Nestorius die wahre Menschheit des erschienenen Logos. Jede Art substantieller Vereinigung, wie sie gerade in der Unionstheorie der Arianer sich darstellt, stempelt dieselbe zu einer „unfreiwilligen“ und hebt damit eine selbständige moralische Entwicklung auf. Durch eine substantielle Verbindung wird endlich naturnotwendig die Leidenfähigkeit des menschlichen Körpers auf den Logos übertragen, und dieser selbst in seinem eigenen Wesen verändert. Diese Punkte schienen der antiochenischen Schule unerträglich. Mit aller Entschiedenheit betont darum Nestorius die „vollkommene Menschheit“ (oder vielmehr den vollkommenen Menschen)³. Er negiert aufs schärfste eine substantielle — weil unfreiwillige (das ist, die Freiheit aufhebende) — Vereinigung in Christus⁴, weist die hypostatische Union als eine

¹ Denselben Gedanken vertritt auch Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris 1912, S. 43.

² Rauschen, *Theol. Rev.* 11 (1912) Sp. 545, und Junglas, *Theol. Rev.* 12 (1913) Sp. 226.

³ Loofs, *Nestoriana* S. 234, 18 (ὁμοιος τοῖς ἀδελφοῖς κατὰ πάντα ὁ ψυχῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς ἀναλαβὼν ἀδελφότητα); S. 285, 12; S. 332, 15 ff. („ich nenne einen vollkommenen Gott den Christus und einen vollkommenen Menschen“); S. 316, 12 ff. (perfectae deitatis et perfectae humanitatis contemplatio); in Bezugnahme auf die apollinarist. Darlegung fragt er (Nau, *L. H. S.* 187): „Qu'est-ce que l'homme parfait qui n'agit pas et qui n'est pas mû selon la nature de l'homme?“

⁴ Nau, *L. H. S.* 34 („dans l'union, deux natures ne sont pas réputées une nature“); S. 35 (es würde der Logos leiden; es würden Vater und hl. Geist zu einer leidensfähigen Natur herabgezogen); ebenso S. 36–37; S. 86 („car l'union des natures n'a pas abouti à (une) nature ou à une confusion ou à un changement . . . les natures ainsi réunies étant mélangées et souffrant ensemble dans leurs opérations naturelles“).

substantielle Verbindung zurück¹ und fordert unbedingt eine „freiwillige Union“².

b) Die Prosopontheorie des Nestorius.

Allen diesen Postulaten einer wahren Vereinigung im Gottmenschen glaubt Nestorius dadurch gerecht zu werden, dass er eine Vereinigung der beiden Naturen in einem „πρόσωπον“³ lehrt. Das Prosopon ist der eigentliche Einheitsgrund in Christus. Nestorius selbst weist uns auf seinen wiederholt geäußerten Rat hin, in christologischen Erörterungen auf das Prosopon zurückzugehen⁴. Tatsächlich scheint auch dieser Begriff, in seinem Liber Heraclidis wenigstens, fester umrissen zu sein⁵.

Was versteht nun Nestorius unter Prosopon? Es ist zweifellos das Verdienst von Dr. Junglas, in dem nestorianischen Prosopon

¹ Loofs, Nestoriana S. 220, 1—2 (ἡ καθ' ὑπόστασιν καὶ φύσιν ἔνωσις ξένον ἐπάγεται πρὸς τὸ τοῦ χριστοῦ μυστήριον τὸν λόγον), Nau, L. H. S. 142 ff. („Cette union fait évanouir les natures et je ne l'accepte pas“), S. 136 („... „l'union hypostatique, qui ne supporte pas les distinctions et les définitions des autres [des natures composantes]“), S. 155 („... „je prédisais que c'était la confirmation de la croyance des Ariens, à cause de l'union hypostatique, que cela ressemblait aussi aux Manichéens, parce qu'il . . . et que Apollinaire y adhérerait aussi des deux mains“), ebenso S. 157, S. 187, vergl. S. 143/144, S. 267 ff., S. 158, S. 162, vergl. Nau, L. H. XV („Par „union hypostatique“ Nestorius . . . entend en somme l'union en une nature, car il ne paraît pas supposer qu'il peut exister un moyen terme entre l'union „des deux natures en une nature“ et l'union des „deux natures en une personne“).

² Nau, L. H. S. 158 („L'union de Dieu le Verbe . . . n'est pas hypostatique, ni naturelle, mais volontaire“), S. 159 („Une union volontaire en prosôpon“), S. 145 („Cette union volontaire, dans laquelle on conçoit une union sans confusion et sans souffrance de natures en un seul prosôpon“ . . .), S. 34, S. 35, S. 144.

³ Dieser Begriff begegnet uns fast auf jeder Seite seiner Apologie. Nau, L. H. S. 127 („l'union en un seul prosôpon“), S. 139, S. 129 („l'union est en effet dans le prosôpon“), S. 211 („c'est dans le prosôpon qu'a eu lieu l'union“), S. 55, S. 233, S. 193, S. 84. Nur so werden die Schwierigkeiten beseitigt, die mit einer „natürlichen Union“ gegeben sind: Nau, L. H. S. 144 („l'union qui a lieu par le prosôpon des natures est impassible et incorruptible, car elle a lieu par une relation volontaire“), S. 88 („l'union en prosôpon est impassible . . ., mais celle qui est passible [union de nature]“ . . .), Loofs, Nestoriana S. 219, 20 f. (ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἔνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀτρέπτους αὐτὰς τηρεῖ καὶ ἀδιαρέτους).

⁴ Nau, L. H. S. 139.

⁵ Nestorius gebraucht die Ausdrücke οὐσία, φύσις, ὑπόστασις durchschnittlich als Synonyma. Vergl. die Untersuchungen bei Fendt, Christologie S. 27—30, bei Junglas, Katholik 23 (1913) S. 445 f.

⟨gerade wie es im Liber Heraclidis verwendet wird⟩ die Urbedeutung dieses Begriffes erkannt zu haben¹. Er bezeichnet darnach: Gesicht, Gestalt, Erscheinung. Die Berechtigung, den Ausdruck *πρόσωπον* so zu deuten, findet Nestorius in der hl. Schrift². Häufig greift er auf die Stelle Phil. 2, 6–8 zurück³ und sucht im Anschlusse daran den Begriff verständlich zu machen. Er war ja Exeget, und zwar antiochenischer Exeget von reinstem Wasser⁴, aber kein Philosoph und Metaphysiker. So kann er schreiben: „Derjenige, der Gott gleich ist, hat das Prosopon des Fleisches angenommen, die Knechtsgestalt (la forme du serviteur) und er hat der Knechtsgestalt seine Form gegeben, einen Namen, der ist über alle Namen“ (Sohn und Gott)⁵. „Der Mensch wird in der Tat erkannt in einem menschlichen Prosopon, in der Erscheinungsform des Körpers und der Knechtsgestalt (à l'apparence du corps et à la forme du serviteur), und Gott wird erkannt im Namen, der ist über alle Namen.“⁶ Der Logos nahm Knechtsgestalt an und „wurde als Mensch befunden durch seinen Anblick, ohne die menschliche Natur zu haben. Denn er nahm nicht die Natur, sondern die Form, die Form und die Erscheinungsweise des Menschen an, und zwar in allem, was das Prosopon

¹ Junglas, Die Irrlehre des Nestorius, Trier 1912, S. 23 (im Anschluss an S. Schlossmann, Person und Prosopon im Recht und im christl. Dogma, Kiel 1906). Seiner weiteren Erklärung, Prosopon gleich Individualität zu fassen (Theol. Rev. 12 [1913] Sp. 227 und Katholik 23 [1913 S. 446]), möchte ich nicht folgen. — Braun, Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation, Mainz 1876, gibt rücksichtlich der Nestorianer keine Erklärung im literarisch-grammatischen Sinn; er präzisiert ihren Standpunkt sachlich korrekt in Gegenüberstellung zu der apollinaristischen Opposition (S. 120–122). Vergl. hingegen Kihn, Theodor v. Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880, S. 192 (Prosopon bezeichnet seinem Etymon nach das Gesicht, die Figur, die sichtbare Gestalt, die persönliche Erscheinungsform, die allerdings bei Christus für beide Naturen nur eine war). Bedjan, Le Livre d'Héraclide de Damas, führt (préface XVIII) das Zeugnis eines späteren Nestorianers an (Mar Icho-Yab d'Adiabène).

² Nau, L. H. S. 135 („j'utilise un pros. d'union ... selon le témoignage du Livre divin“).

³ Nau, L. H. S. 52; 54; 55; 57; 58; 65; 66; 75; 83; 84; 85; 145; 151; 192.

⁴ Charakteristikum ist: Feind der alexandrinischen Allegorese, strenges Festhalten am Literalsinn.

⁵ Nau L. H. S. 51.

⁶ Nau L. H. S. 58.

besagt.¹ „Denn die Form ist das Prosopon.“² Ja, der Logos hat sich des menschlichen Prosopons nur bedient, um sich der Welt zu zeigen. Denn das Prosopon ist die Erscheinungsform der Essenz³.

Jede Natur hat ihr eigenes Prosopon (prosôpon naturel)⁴. Darum müssen notwendigerweise in dem Gottmenschen zwei natürliche Prosopa angenommen werden, das des Logos und das des Menschen. „Es sind zwei Prosopa, von dem, der anzieht, und dem, der bekleidet wird.“⁵ Die Naturen bedienen sich ja wechselweise der Prosopa, was notwendig eine Zweiheit derselben (der Prosopa) voraussetzt⁶.

Neben diesen natürlichen Prosopa unterscheidet Nestorius das Prosopon der Union⁷. Darin liegt der Schwerpunkt der nestorianischen Auffassung; dieses Prosopon der Union bildet den eigentlichen und formellen Einheitsgrund in Christus: es ist ein Prosopon des Gottmenschen⁸. Doch kommt diesem Unionsprosopon keine

¹ Nau, L. H. S. 145; 146.

² I. c. S. 147. Zur Erklärung der „forme“ diene die Stelle (S. 147): „Il dit (der Apostel) d'abord la forme de Dieu, qui est la similitude de Dieu, et ensuite elle prit la forme du serviteur, ni pour l'essence . . . mais pour la similitude et le prosôpon“ . . .

³ I. c. S. 139 („le prosôpon fait connaître l'essence“).

⁴ I. c. S. 55; S. 273 („les natures ne sont pas sans prosôpons“); S. 194 („ . . . les natures subsistent dans leurs prosôpons . . . et dans le prosôpon d'union“).

⁵ I. c. S. 193; S. 61.

⁶ I. c. S. 213 („elles . . . se servent mutuellement de leurs prosôpons respectifs“); S. 194 („quant au pros. naturel de l'un, l'autre se sert du même en vertu de l'union“); S. 141 („ils se servent des pros. naturels de l'une et de l'autre nature“); S. 233; S. 266; S. 273; S. 282. Rauschen schreibt bei Besprechung der Schrift: Die Irrlehre des Nestorius (Theol. Rev. 11 [1912] Sp. 546): „Wenn Nestorius prosopon in diesem Sinne (= Erscheinungsform) gemeint hätte, so hätte er ganz gut von zwei prosopa in Christus sprechen können, wie auch Paulus eine forma servi und eine forma dei bei ihm unterscheidet.“ Wir sehen, Nestorius spricht tatsächlich von zwei prosopa — so gilt auch das erstere: prosôpon = die äussere Erscheinungsweise der Natur, in der sie uns entgegentritt, sich uns präsentiert.

⁷ I. c. S. 264 („il est un et il est proclamé un dans le prosôpon de l'union formé de la nature de Dieu et de notre nature“); S. 266 [es ist das „prosôpon de l'économie“; ebenso S. 35]; S. 129 („le prosôpon qui résulte de l'union“).

⁸ I. c. S. 55 („il y a un seul pros. pour les deux natures“); S. 61 („le pros. . . . est un“); S. 63 („un seul pros.“); S. 67 („le même pros.“); S. 152 („le pros. est commun, unique et le même“); S. 189; S. 167; S. 177; S. 190; S. 194; S. 209; S. 218 („elles se réunissent en un seul pros. . . . qui appartient aux natures et aux prosôpons“); S. 274; S. 282; siehe bei Loofs Nestoriana unter „πρόσωπον“ S. 405.

reale Bedeutung zu. Es ist nichts von den Naturen noch von den natürlichen Prosopa real Verschiedenes, es ist ein „prosôpon artificiel, moral, dénominatif, fictif“¹; es ist etwas rein Künstliches. Nestorius sagt selbst: „Ich kenne keine andere hypostatische Union mit zwei verschiedenen Naturen . . . als ein einziges Prosopon, durch welches und in welchem die zwei Naturen erfasst werden, indem sie ihre Proprietäten dem Prosopon zuteilen.“² Es erfährt der Logos in der Union keine Addition über die Essenz, noch eine Addition über das Prosopon³. Denn die Union besteht formell in dem gegenseitigen Gebrauch der natürlichen Prosopa⁴. Das innerste Wesen dieser Einheit („l'un“) ist aufzufassen als „eine Handlung des Empfangens und Gebens, als der Gebrauch der Vereinigung des einen mit dem anderen, indem sie die Prosopa wechselweise empfangen und geben“⁵, es ist „der gegenseitige Gebrauch der zwei Prosopa durch Geben und Empfangen“⁶, sie (Gottheit und Menschheit) benützen das natürliche Prosopon der Naturen⁷. So gilt (unter der Voraussetzung, dass das natürliche Prosopon die Erscheinungsform der Natur bedeutet): „Wir betrachten jenen wie diesen und diesen wie jenen, obgleich dieser und jener bleiben“⁸; „es ist dieser jener und jener dieser“⁹. Nestorius drückt sich technisch aus: „Das Prosopon der Gottheit ist die Menschheit, und das Prosopon der Menschheit ist die Gottheit“¹⁰.

¹ Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne S. 99.

² Nau, L. H. S. 138—139.

³ I. c. S. 20.

⁴ I. c. S. 34.

⁵ I. c. S. 223.

⁶ I. c. S. 233.

⁷ I. c. S. 273.

⁸ I. c. S. 223.

⁹ I. c. S. 206—207.

¹⁰ I. c. S. 168. Bethune=Baker (Nestorius and his Teaching S. 97) glaubt aus dieser Stelle folgern zu müssen, dass dieser Ausdruck zwei getrennte und verschiedene Personen (persons) neben einander ausschliesse, oder dass er auf alle Fälle das Verschmelzen von einer Persönlichkeit in die andere fordere, das scheine in der Tat die Meinung des Nestorius zu sein. — Ähnlich schreibt Fendt (Christologie S. 35—36): „Das Menschheitsprosopon hat aber nun absolut keine Rolle mehr als die, die menschliche Natur zu ‚sein‘ . . . so schrumpft die Funktion aller geschöpflichen Prosopa auf jenes ‚Natursein‘ zusammen, weil das göttliche Prosopon von selbst alle Aufgaben eines Prosopons in ungleich höherem Grad und Mass löst und erfüllt.“ — Das aber steht im Gegensatz zu der wechse-

Das will besagen: zwei Faktoren bedingen die Einheit der Union in Christus. 1. „Das Prosopon der Gottheit ist die Menschheit.“ Das heist: Der Logos hat in dem Menschen gewohnt¹, er wurde in seinem äusseren Wesen als Mensch befunden². Er ist Fleisch und Mensch geworden „nach der Form und dem Prosopon des Fleisches und des Menschen, dessen er sich bedient, um sich der Welt zu zeigen“³. „In diesem (Fleische) hat er sich geoffenbart, in diesem hat er gelehrt, in diesem und durch dieses hat er gehandelt wie gegenwärtig und nicht wie abwesend; . . . wer darum das Fleisch sieht, sieht auch Gott.“⁴ Er nahm aber nicht die menschliche Natur an, sondern die Form und das Prosopon in allem, was es besagt. Das menschliche Prosopon besagt aber Erniedrigung, Erniedrigung bis zum Tode, und darum erniedrigte Er sich bis zum Tod am Kreuze⁵. „Er litt nicht in Seiner Natur, sondern Er bediente sich dessen, der seiner Natur nach leidet, in dessen Form und dessen Prosopon.“⁶ „Die Menschheit ist das Prosopon der Gottheit“ heisst also: Durch die Verbindung mit dem Menschen erschien und präsentierte sich der Logos als Mensch, und die Taten des Menschen erschienen auch als Taten Gottes.

2. „Das Prosopon der Menschheit ist die Gottheit.“ Eben durch die Vereinigung des Gott=Logos mit dem Menschen präsentiert sich auch die Menschheit in der Form Gottes. Die Menschheit ist wohl nicht Gott von Natur, aber durch Manifestation⁷. „Denn derjenige, welcher anfängt, wächst und sich vervollkommet, ist nicht Gott, obgleich er wegen der Manifestation welche sich allmählich vollzieht, so genannt wird.“⁸ Das aber vollzog sich, indem er wollte, was Gott wollte, und in dieser Bewährung bis zur Vollendung fortschritt. Denn „das Prosopon Gottes haben,

seitigen Funktion der natürlichen Prosopa und allen jenen Stellen, welche die Existenz zweier natürlicher Prosopa auch nach der Union zum Ausdruck bringen. (Nau, L. H. S. 193, 213, 194, 141, 218, 233, 266, 273, 282.) Es leidet auch der Logos nicht in seiner Natur, sondern er bedient sich dessen, der seiner Natur nach leidet (Nau, L. H., S. 146).

¹ Loofs, Nestoriana S. 306, 18–19, 296, 9.

² Nau, L. H. S. 57, 66, 75, 84, 145, 146.

³ l. c. S. 139.

⁴ l. c. S. 51.

⁵ l. c. S. 145.

⁶ l. c. S. 146.

⁷ l. c. S. 182.

⁸ l. c. S. 224, 177, 179, 181, 212.

heisst in der Tat wollen, was Gott will, dessen Prosopon er hat“¹. So nahm er (der Logos) gemäss dem göttlichen Willen die Knechtsgestalt an — die Form der Erniedrigung, welche das Ebenbild Gottes verloren hatte². Er erschien im Gewande der sündigen Natur mit all ihren Mängeln und Fehlern, aber er befestigte sie im Gehorsam³. Der Satan hat mit ganzer Macht versucht, ihn vom Willen Gottes abzubringen, aber er ward Sieger über Satan und Hölle⁴. „Er erhob seine Seele zu Gott, machte seinen Willen dem Willen Gottes gleichförmig, auf dass er nur das Bild des Architypus war und nicht das Bild seines Seins.“⁵ Und Gott verlieh ihm einen höheren Sieg und gab ihm eine Ehre, welche alle Namen übersteigt, so dass alle vernünftigen Wesen die Knie beugen und den Namen anbeten, der ihm gegeben wurde⁶ — der Name Gott. So sind, obwohl zwei, nur „ein und dieselbe Erscheinung“⁶, nur „ein und derselbe Wille und ein Prosopon ohne Teilung“⁶, so ist voll und ganz „dieser jener und jener dieser, obgleich dieser und jener subsistieren“⁷.

Dieses Unionsprosopon ist aber nicht das Prosopon des Logos⁸, sondern „Christus“ oder „der Sohn“⁹. Auf derselben Linie stehen noch „der Herr“, „der Eingeborene“¹⁰, „der Emmanuel“. Der Prosopontheorie des Nestorius entspricht eben ganz seine Idiomenprädikation. Das gemeinsame Prosopon besteht in dem

¹ Nau, L. H. S. 56, vergl. S. 59.

² l. c. S. 59.

³ l. c. S. 59—60.

⁴ l. c. S. 60—61.

⁵ l. c. S. 62—63. Der Architypus ist der Logos (l. c. S. 54).

⁶ l. c. S. 70.

⁷ l. c. S. 63.

⁸ Vergl. Fendt, Christologie S. 32, 33, 35. Was hier Fendt zum Beweise für seine Auffassung anführt: „Gott passt Sein Prosopon der Herablassung . . . an, und in diesem Prosopon wurde er erhöht“, „Er bekleidet den Knecht mit Seinem Prosopon . . .“ und anderes, stellt nur die eine Seite der nestorianischen Unions-theorie dar und lässt sich nach seiner zweiten Seite ergänzen: „Die Menschheit ist das Prosopon der Gottheit.“

⁹ Nau, L. H. S. 146 („Le prosôpon ne se trouve pas . . . dans l'essence de Dieu le Verbe, qui n'est pas le prosôpon d'union des natures“ . . .), S. 127 („ . . . j'affirmais que l'union est dans un seul prosôpon du Christ“), S. 128 („c'est donc le Christ qui est le prosôpon de l'union, Dieu le Verbe n'est pas celui de l'union“), S. 55.

¹⁰ Man ist verwundert, dass Nestorius auch diesen Ausdruck zur Bezeichnung des gemeinsamen Prosopons verwendet. Siehe dazu Junglas, Die Häresie des Nestorius S. 13—14, im Anschluss an die Stelle bei Loofs, Nestoriana S. 357, 24.

gegenseitigen Gebrauch der natürlichen Prosopa (der Gottheit und Menschheit), deshalb bezeichnen auch diese Ausdrücke (Christus, Sohn, Herr, Eingeborener, Emmanuel) sowohl die göttliche wie die menschliche Natur. In dieser Weise verbindet Nestorius mit diesen Termini die Merkmale und Prädikate, welche der göttlichen wie der menschlichen Natur zukommen. Die anderen Ausdrücke, wie Logos, Gott, bezeichnen nur die göttliche Natur und können darum nicht mit menschlichen Prädikaten verbunden werden. Grundlage und Beleg für seine Behauptung liefert dem Nestorius die antiochenische Bibelerklärung. Es berichten die Evangelien: „Buch der Abstammung Jesu Christi“ (Matth. 1, 1); „Jakob erzeugte Joseph, den Mann Mariens, von der geboren wurde Jesus, genannt Christus“ (Matth. 1, 16); „es war die Mutter Jesu dort“ (Joh. 2, 1)¹. Ebenso lautet der Chor der Väter. „Beachte, wie sie zuerst Herr, Jesus, Christus, Eingeborener und Sohn setzen, die gemeinsamen Namen der Gottheit und Menschheit, gleichsam als Urgrund, und dann die Lehre von der Menschwerdung, vom Leiden und von der Auferstehung aufbauen.“²

Im Lichte dieser Prosopontheorie und der sie ergänzenden Idiomenprädikation empfängt das ganze vorliegende Problem sein eigenartiges Relief. Dies noch mehr, wenn es in Verbindung gebracht wird mit der weiteren Tatsache, dass nach der Darstellung des Nestorius die beiden Naturen in Christus in scharfer Trennung als vollständig und selbständig — als „zwei Personen“ — neben einander erscheinen. In geflissentlichem Gegensatz gegen die apollinaristischen Unifizierungsgedanken hat sich die Auffassung des Nestorius herausgebildet. Er spricht in strenger Scheidung von „dem doppelten Sohne, dem Menschen und Gotte“³, von dem Kind und demjenigen, der in dem Kinde wohnt⁴. Was hat es zu bedeuten, wenn er die beiden, „ein und denselben“⁵ nennt, wenn er sie durch das eine Prosopon der Union verbindet, während dieses selbst eine imaginäre Grösse ist, während dabei „dieser und jener bleiben, was sie in ihren Naturen sind“⁶, „während der eine und der andere subsistiert“! Wir wissen, dass nach Nestorius jede Natur voll-

¹ Loofs, Nestoriana S. 177

² I. c. S. 175

³ I. c. S. 230, 7.

⁴ I. c. S. 292, 5—6.

⁵ Nau, L. H. S. 207.

⁶ I. c. S. 63. S. 206 sagt Nestorius selbst, dass „derselbe“ (le même) bedeute „ein und dasselbe Prosopon“, was das heisst, wissen wir aus obigem.

kommen iſt und jede vollkommene Natur auch eine Hypoſtaſe (Perſon) iſt¹. Jede Natur hat ihre Hypoſtaſe² und ihr natürliches Proſopon³, alles andere wäre apollinaristische Verkürzung! Was fehlt dann noch zu zwei ſelbſtändigen Perſonen? Neſtorius gebraucht wiederholt unterſchiedslos abſtrakte und konkrete Begriffe. Er hat ſich den Ausſpruch des Gregor von Nazianz zu eigen gemacht: „Das, was anfängt, iſt nicht Gott, aber es wird wegen ſeines allmählichen Fortſchreitens ſo genannt.“ Friſchweg aber gibt er dieſes Zitat wieder⁴: „Derjenige, welcher anfängt, wächst und ſich vervollkommenet, iſt nicht Gott, wird aber ſo genannt wegen der Manifeſtation, welche allmählich ſtatthat.“

c) Die Stellung des Neſtorius gegenüber dem „Theotokos“.

Die ganze Zweideutigkeit und Unſicherheit der neſtorianischen Unionstheorie zeigt ſich in der Frage über die Gottesmutterſchaft (θεοτόκος) Mariens, dem eigentlichen Ausgangspunkte des Streites. Biſchof Dorotheus durfte in Gegenwart des Neſtorius öffentlich in der Kirche zu Konſtantinopel verkünden: „Anathema, wer Maria Gottesgebärerin nennt!“⁵ Das ſcheint auf alexandrinischer Seite als der Auftakt zum Streite betrachtet worden zu ſein. Neſtorius ſelbſt nimmt mit Entſchiedenheit den Kampf gegen das Prädikat Theotokos auf: „Hat denn Gott eine Mutter? Dann iſt ohne Tadel der Hellenen, der den Göttern Mütter gibt. Dann iſt Paulus aber ein Lügner, wenn er von der Gottheit Chriſti ſagt: ‚Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie‘ (Hebr. 7, 3). — Mein Liebſter, Maria hat nicht die Gottheit geboren, nicht hat die Kreatur den Unſchaffenen geboren, nicht das Geſchöpf den Schöpfer.“⁶ „Ja, wozu machſt du denn das Fleiſch zur Mutter der Gottheit?“⁷ „Die Gottheit des

¹ Nau, L. H., S. 276 („... l'union . . . réſulte . . . de deux natures complètes“), S. 268 („toute nature complète n'a pas beſoin d'une autre nature pour être et pour vivre, car elle poſſède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être... l'humanité eſt complète et n'a pas beſoin de l'union de la divinité pour être homme“; cfr. Loofs, Neſtoriana S. 262, 3 f. (διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον ἑβρω, διὰ τοῦ ζεστυμμένου προσηνῶ τὸν φαινόμενον — ἐν τῷ ἀληθεύει θεός. ἐκ τοῦ λαβόντος ὁ ἀληθεύς. —); S. 249, 2 (ἐν τῷ ἀνθρώπῳ θεόν).

² Nau, L. H., S. 284.

³ l. c. S. 55, 273.

⁴ l. c. S. 224, cfr. S. 177 Anmerkung 3.

⁵ Ep. 8, Mig. 77, 60 B.

⁶ Loofs, Neſtoriana S. 252, 3—10.

⁷ l. c. S. 247, 4—5.

Mittlers bestand, bevor sie den Mittler gebar. Wie kann sie den gebären, der vor ihr war?"¹ „Nemo anteriorem se parit.“² So spricht nicht das Nizänum³, geschweige denn die hl. Schrift⁴. Darum weist er das „Theotokos“ zurück, weil es arianischer und apollinaristischer Irrtum ist⁵. Ja, die Alexandriner sind noch schlimmer als Arius und Apollinaris! Nach diesen ist der Gott=Logos nur jünger als der Vater⁶, aber jene setzen den Logos der seligen Maria nach und stellen die zeitliche Mutter vor die Gottheit, vor die Schöpferin der Zeiten⁷. Kurz, wenn Maria die Mutter des Gott=Logos ist, dann ist sie nicht seine Mutter. Denn wie soll sie die Mutter einer Natur sein, die von ihr ganz verschieden ist?⁸. Sie machen Maria mit dem Prädikat „Theotokos“ zur Göttin⁹, während jenes Wort doch nur von einem gelten kann, von Gott Vater¹⁰.

Eigentlich hat Maria den Menschen geboren, das Instrument der Gottheit¹¹; sie ist also zweifellos „ἀνθρωποτόκος“ (Menschengebärerin). Eine Mutter gebiert doch nur den Leib, Gott gibt ihm nach der Formierung die Seele. Darum wird die Mutter doch nicht Seelengebärerin (ψυχότοκος) genannt, weil sie einen beseelten Leib geboren. Also ist auch Maria Menschengebärerin, selbst wenn sich der Logos mit dem Menschen, der aus ihr geboren ist, vereinigt hat¹². Oder nennst du die Elisabeth Geistesgebärerin (πνευματότοκος), weil ihr Kind noch im Mutterschosse vom hl. Geist erfüllt wurde?¹³ Allein hinter dem ἀνθρωποτόκος lauert die Gefahr des photinischen und samosatenischen Irrtums!¹⁴ Denn nicht ein „blosser Mensch“ ist, den Maria geboren hat¹⁵. Das ganze Geheimnis der Menschwerdung verkündet darum, wer sagt, es sei das, was uns wesensgleich, voll

¹ Loofs, Nestoriana S. 247, 9–11.

² I. c. S. 351, 17; S. 168, 4.

³ I. c. S. 295, 2.

⁴ I. c. S. 167, 10.

⁵ I. c. S. 166, 19; 170, 30; 184, 15; 194, 9–10; 273, 6 ff.; 300, 20; 301, 16; 303, 16–17.

⁶ I. c. S. 245, 11–12.

⁷ I. c. S. 245, 17–19.

⁸ I. c. S. 245, 20 ff.

⁹ I. c. S. 167, 4–5.

¹⁰ I. c. S. 276, 6 f.

¹¹ I. c. S. 252, 10 f.

¹² I. c. S. 352, 8 ff.

¹³ I. c. S. 352, 16 f.

¹⁴ I. c. S. 303, 23.

¹⁵ I. c. S. 191, 22.

der Gottheit ohne Trennung aus der Jungfrau geboren¹. Das θεοτόκος ist nicht ganz aufzugeben! Allerdings schwankend, tastend und prüfend drückt Nestorius sich anfangs, in seinem ersten Briefe an Papst Cölestin noch aus: „Ungeziemend ist zwar der Ausdruck θεοτόκος, wenn man ihn von der geborenen Menschheit aussagt, die mit dem Logos verbunden war, — aber man kann ihn dulden aus eben dieser Überlegung heraus, dass Maria die Mutter des unzertrennlichen Tempels des Gott=Logos ist.“² Entschieden aber lenkt er ein, als ihm der Patriarch Johannes von Antiochien wegen der Tragweite seiner Ablehnung ernsten Vorhalt macht und ihm den Ausdruck θεοτόκος als Gemeingut der Kirche zur Annahme nahelegt³. Ja er verwundert sich, dass man in Konstantinopel jenem üblen Gerüchte Glauben schenke, als hätte er den Ausdruck „Gottesgebäerin“ abgeschworen⁴. Wenn es im schlichten Glauben gebraucht wird, missgönnt er dieses Wort nicht⁵. Und wenn einer das Wort θεοτόκος allein anwendet, so ist er sicherlich ein Glied der Kirche, — aber er hinkt in seiner Rechtgläubigkeit⁶. Man hüte sich, Maria zur Göttin zu machen!⁷ Schliesslich hat Nestorius nur um des lieben Friedens willen nachgegeben, wie es auch Paulus getan, um Spaltungen hintanzuhalten⁸.

So folgt nach Nestorius: Das ist das vollkommene Bekenntnis der Orthodoxie, dass man mit dem θεοτόκος auch ἀνθρωποτόκος ausruft⁹; das ist katholische Lehre¹⁰, das untadelige Zeichen der Frömmigkeit¹¹. „Sie ist eben Gottesgebäerin wegen der Vereinigung des Gott=Logos mit dem Tempel, . . . nicht schlechthin wegen der Gottheit der Menschheit, sondern wegen der Vereinigung des Gott=Logos mit dem Tempel; Menschengebäerin aber wegen des Tempels, der von Natur der heiligen Jungfrau wesensgleich ist.“¹² „Siehe, ich rufe

¹ Loofs, Nestoriana S. 192, 15 ff.

² I. c. S. 167, 19—168, 4.

³ Mansi IV, 1065 ff.; cfr. Loofs, Nestoriana S. 185, 10 (volentibus concessi . . .).

⁴ Loofs I. c. S. 191, 3 ff.

⁵ I. c. S. 272, 13.

⁶ I. c. S. 312, 10 ff.

⁷ I. c. S. 353, 20; S. 276, 4—5.

⁸ I. c. S. 302, 2—4.

⁹ I. c. S. 303, 6.

¹⁰ I. c. S. 302, 24.

¹¹ I. c. S. 192, 8.

¹² I. c. S. 303, 2—6.

mit dir das Θεοτόκος, aber ich sage Θεοτόκος und füge das ἀνθρωποτόκος bei.“¹ So schlagen wir mit Paul von Samosata, den Photin, Arius und Apollinaris².

Klassisch ist darum das „χριστοτόκος“; so müsste man die heilige Jungfrau nach präziser Ausdrucksweise benennen³. Dieses ist durch Engelsmund und die Evangelien verbürgt⁴. Das „χριστοτόκος“ ist eben nichts anderes als das Bekenntnis der gemeinsamen Sache von Gottheit und Menschheit. Wer χριστοτόκος sagt, bekennt sowohl Θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος, wie wir auch mit „Christus“ „Gott und den Menschen“ bekennen⁵.

δ) Die Lehre des Nestorius nach der Beurteilung des Cyrillus.

Die Stellungnahme des Nestorius gegenüber dem Terminus „Θεοτόκος“ hat die konstantinopolitanisch (antiochenisch) — alexandrinische Kontroverse hervorgerufen. „Der neue Drache ist jener Nichtsnutzige mit giftgeschwollener Zunge“, der unter Missachtung aller Tradition und Schrift Neuerungen einführt und der heiligen Jungfrau den Titel „Gottesgebärerin“ aberkennt, sie zur Christus- oder Menschengebärerin stempelt — und damit viel Absurdes gegen die richtige katholische Lehre verbindet⁶. Das „Theotokos“ ist nach Cyrillus das Schibboleth der reinen, unverfälschten Lehre, in der Leugnung dieses Ehrentitels musste er damit ein ganzes System irrthümlicher Auffassungen erblicken. Er (Nestorius) trennt den einen Christus in einen Menschen für sich (ἰδικῶς) und in den Gott für sich⁷. Damit fällt jede innere Verbindung. Es bleibt nur eine rein äusserliche, „schematische“ Vereinigung, ja ein blosses Nebeneinander⁸. Darum ver-

¹ Loofs, Nestoriana S. 301, 17 f.

² I. c. S. 312, 6 f.; 192, 10 f.

³ I. c. S. 177, 11.

⁴ I. c. S. 181, 21.

⁵ I. c. S. 312, 26—313, 1.

⁶ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1257 B C (Pusey, vol. VII, S. 337, 13 ff.).

⁷ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 24 D, De recta fide ad Theod., Mig. 76, 116 D C, Ep. 40 ad Acac., Mig., 77, 193 C D (θεὸν ἰδίᾳ τιθεῖς, καὶ ὁμοίως ἀνθρώπον ἀνὰ μέρος).

⁸ Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 193 D (συναφθέντα θεῷ σχετικῶς); advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D (. . . κατὰ συνάφειαν ἀπλῶς . . . τὴν θύραθεν ἐπινοουμένην, ἥτοι σχετικὴν); Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 445 B (. . . συνάφειαν . . . τὴν ἐξωθέν τε καὶ σχετικὴν); Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 84 A (συνάφειαν . . . τάχα ποὺ τὴν κατ' ἐγγύτητα υἰὸν καὶ κατὰ παρόθεσιν, ἥγουν σχετικὴν . . .).

meidet er überall den Ausdruck einer wahren Vereinigung (ἔνωσις) und spricht von einer rein äusseren Verbindung (συνάφεια)¹. In dieser Vereinigung kann vielleicht auch ein anderer mit Gott verbunden sein durch seine Tüchtigkeit und Heiligkeit. So ist der Schüler mit dem Lehrer verknüpft in Wissensliebe, so der Mitarbeiter in einem Unternehmen mit seinem Arbeitgeber, wir alle in der verschiedensten Weise — das scheint er unter συνάφεια zu verstehen². Diese Verbindung vermittelt keine Einheit des Subjektes. Der eine Christus zerfällt in zwei Hypostasen, zwei Personen, zwei Söhne³. Wie ist dann der Emmanuel, den die Jungfrau geboren hat, Gott? In dieser Frage steht Nestorius den Arianern nicht fern. „Christus ist nicht an sich Gott, bloss wegen des Wohlgefallens Gottes wird er mit dem Namen (Gott) bezeichnet“⁴; „er ist nur durch seine Willensrichtung (θελήσει τάχα μόνῃ παρ' αὐτοῦ) und durch äusseren Schmuck zu einem Gott gebildet worden, in Wahrheit ist er es nicht“⁵. Der Logos ist wahrer und eigentlicher Sohn, jener aber (der Sohn aus der Jungfrau) teilt nur denselben Namen⁶. „In Wirklichkeit ist der Sohn der heiligen Jungfrau ein Mensch wie wir, welchem die Ehre der Sohnschaft und der Herrschaft durch Gnade und durch Fortschritt gegeben wurde“⁷; „durch Wachstum und durch seine persönliche Tüchtigkeit hat er sich der Verbindung im Prosopon mit dem Gott=Logos würdig gemacht“⁸. Aber zur Vergottung ist er nicht gekommen⁹. Das „verbum caro factum est“ kann nicht

¹ Mansi IV, 548 E (Commonitorium); gewiss hat Nestorius mit Beginn des Streites den Ausdruck συνάφεια für die Verbindung in Christus bevorzugt, später aber gebrauchte er ebenso häufig ἔνωσις.

² Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1285 C D (Pusey, vol. VII, S. 360).

³ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 24 A; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1293 B C D, 1308 A; Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 189 C D.

⁴ Commonitorium, Mig. 77, 88 A; Ep. 2 ad Nest., Mig. 77, 41 A (nur ungern ertragen sie den Namen Gott für Christus, er ist ein Organ und Instrument der Gottheit, ein gottragender Mensch); Ep. 16 ad Iuvenal., Mig. 77, 104 C; Ep. 23 ad quosdam, Mig. 77, 136 B; Ep. 14 ad Acac., Mig. 77, 97 C (ἐξ ἑδδοκίᾳ καὶ χάριτι wird er Gott genannt).

⁵ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1284 B (Pusey, vol. VII, S. 358, 9 f.); Ep. 11 ad Caelest., Mig. 77, 88 A.

⁶ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1141 C (Pusey, vol. VII, S. 16).

⁷ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1209 C (ὡς ἐν χάριτος μέρει, καὶ ὡς ἐκ προκοπῆς . . .).

⁸ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1220 C (ἐξ ἐπιδόσεως . . . καὶ ἐξ ἰδίας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἀρετῆς); 76, 1220 A (ἐκ προκοπῆς, ἢ ἐπιδόσεως).

⁹ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 89 A (Pusey, vol. VI, S. 116, 9).

mehr vom Logos gelten; er ist ein Menscheninbewohner geworden (ἀνθρωποπολίτης); man kann ihn nicht mehr Mensch (ἀνθρωπον) heissen, sondern ἀνθρωπαῖον, wie auch einer, welcher Nazareth bewohnt, Nazarener heisst und nicht Nazareth¹. Die ganze Verbindung geht schliesslich auf in eine Einheit der Würde, des Ansehens, der Ehre, der Namen, der Anbetung². Es ist dieselbe Verbindung, die für die Propheten und ihren Gott gilt, nur im Grade herrscht ein Unterschied³. Der Emmanuel ist in Wahrheit weder Gott noch Sohn, die Bezeichnungen „Gott“, „Christus“, „heilig“ und „Sohn“ gelten von ihm ebenso nur analog, wie sie auf Moses, Israel, Cyrus und den Babylonier respektive ihre Anwendung finden⁴. Das alles ist miteingeschlossen in der Leugnung des „Theotokos“.

Gewiss hat Cyrillus in der Beurteilung der nestorianischen Lehre zu Ausdeutungen gegriffen und Konsequenzen gezogen, die sein Gegner niemals zugab⁵. Allein wir dürfen nicht ausser acht

¹ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1316 A (Pusey, vol. VII, S. 384).

² Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 C (κατὰ μόνον . . . τὴν ἰσότητα τῆς ἀξίας), lib. I, Mig. 76, 36 D (. . . ἐν τιμῇ . . . καὶ ἐν ἰσότητι τῆς ἀξίας), lib. II, Mig. 76, 93 B (. . . συνάρπειαν . . . τὴν κατὰ τὴν ὁμοουσίαν), Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C (κατὰ μόνην τὴν ἀξίαν, ἥγουν τὴν αὐθεντίαν), Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1335 A (Die Verbindung in Christus ist keine „συνάρπεια . . . κατὰ τὴν ἰσότητα τῆς ἀξίας, ἥγουν αὐθεντίας, ἥ καὶ κατὰ μόνην τῆς υἰότητος ὁμοουσίαν“), De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1288 D.

³ Commonitorium, Mig. 77, 85 C.

⁴ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 76 C (Pusey, vol. VI, S. 106).

⁵ Er hat nie den Vorwurf des Cyrillus gelten lassen, dass er (Nestorius) den Emmanuel nicht als Gott erkläre, dass er zwei Söhne in Christus annehme. „Emmanuel“, „Christus“ und „Sohn“ dienen ihm ja zur Bezeichnung der Einheit, des einen Prosopon der Union. Sie bezeichnen den Logos wie den Menschen, darum können sie als Subjekt menschlicher und göttlicher Prädikate gelten, darum ist auch nach Nestorius der Emmanuel Gott, und es besteht auch nach seiner Auffassung keine Zweitheil der Söhne. Interessant ist seine Begründung: Nachdem der Logos Knechtsgestalt angenommen hat, darf er nicht mehr getrennt für sich „Sohn“ heissen, damit wir nicht zwei Söhne lehren. Aber wegen der Verbindung mit dem wahren und eigentlichen, von Anfang an mit ihm verbundenen Sohne kann er in der Würde der Sohnschaft (κατὰ τὸ ἀξίωμα τῆς υἰότητος) keine Trennung erfahren. Und Nestorius fügt bei: „ich sage, in der Würde der Sohnschaft, und nicht, in den Naturen“ (κατὰ τὸ ἀξίωμα φημι τῆς υἰότητος, οὐ κατὰ τὰς φύσεις); cfr. Loofs, Nestoriana S. 275. — „Ein flagranter Widerspruch, dass Theodor nicht von zwei Söhnen geredet wissen wollte, obgleich er zwei Naturen annahm und eine unpersönliche Natur nicht gelten liess.“ Dieser Vorwurf, den Harnack (Dogmengesch. II³, S. 327) gegen Theodor von Mopsuestia erhebt, hat in gleicher Weise auch für Nestorius Geltung.

lassen, dass es sich hier nicht um eine systematische Darstellung handelt mit philosophisch scharf umrissenen Ausdrücken, sondern um eine Polemik, die Hieb auf Hieb setzt. Cyrill war sich klar bewusst, dass eben Nestorius die ganze antiochenische Schule mit Diodor und Theodor verkörperte. Die orientalischen Formeln lauteten ähnlich wie die alexandrinischen, aber die Tendenz war verschieden. Den Unterschied konnte nur eine strenge Vergleichung der Konsequenzen aufzeigen¹. Sicherlich ist auch wahr, dass „Nestorius anfangs die ererbten Formeln schärfer spielen liess als später, öfter und bedachtloser in den Gegensatz der rivalisierenden Schulen eingriff“². Umgekehrt darf der „Liber Heraclidis“ für die Beurteilung der Konzilsverhandlungen und deren Ergebnisse nicht einzig als ausschlaggebend betrachtet werden, da ja das Werk die nestorianische Auffassung wiedergibt, wie sie nach einer zwanzigjährigen, inhaltsschweren Zwischenpause bestand. Aber das dürfte als gesichert gelten, dass Cyrillus seinen Gegner verstanden hat und dass die Folgerungen, die er aus dessen Behauptungen zog, der Berechtigung nicht entbehren.

Fassen wir kurz im Interesse der Vergleichung die Gedanken des Nestorius zu einem Gesamtbilde zusammen: Der Logos hat

¹ „Man kann es ihnen (Cyrillus und Nestorius) kaum verübeln, wenn sie Konsequenzmacherei trieben, denn fassbar waren beide Anschauungen nur, wenn man hinter die Formeln zurückging, und hinter den Formeln verbargen sich in der Tat bei vielen, wenn auch nicht bei den Häuptern, viel weiter gehende Vorstellungen.“ So Harnack, Dogmengesch. II², S. 337. Umso unverständlicher ist es darum, wenn derselbe Autor einige Seiten weiter fordert, es hätte sich der Papst mit der von Nestorius vorgetragenen Formel: „*utraque natura, quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur*“ (Ep. 2 ad Caelest., Mansi IV, S. 1024), begnügen sollen. — Es stand übrigens dem Papst zur Prüfung der nestorian. Lehre nicht einzig diese Formel zur Verfügung. Nestorius hatte selbst seine Briefe und Schriften an den Papst geschickt, Mansi IV, 1028 A, Mansi IV, S. 549 D, Ep. 3 ad Caelest., Loofs, Nestoriana S. 182, 10 ff.). Es hat sich Eusebius „mit ausführlichen Exzerpten aus 4 Predigten“ an den Papst gewandt (vergl. E. Schwartz, Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils, in Hist. Zeitschrift III. Folge, 16 [1914], S. 250). Cölestin kannte endlich die nestorian. Lehre aus den Darstellungen des Patriarchen von Alexandrien. Es beweist das kurze Fragment jener Ansprache, welche damals der Papst in der nestorian. Sache auf dem römischen Konzil hielt, dass es ihm sehr um den Ausdruck „*Theotokos*“ zu tun war (s. Mansi IV, 550–552). Kurz zuvor war eine der nestorian. Auffassung ganz ähnliche Anschauung des Leporius von Trier verworfen worden. Wenn nun Papst Cölestin sich tatsächlich auch gegen Nestorius entschied, so ist das offenbar kein so grosses „Skandalum“, wie Harnack meint, sondern beweist eher, dass der Papst eben instande war, „hinter die Formeln“ des Nestorius zu blicken.

² Fendt, Christologie S. 112.

sich mit dem Sohne Mariens von Anfang an, bei dessen Eintritt ins Dasein¹ vereinigt. Der Gottessohn und der Mensch, den Maria geboren, sind vollkommen in ihrer betreffenden Natur und Erscheinung. Aber beide präsentieren sich, erscheinen nur als ein einziges tätiges Subjekt, sie erscheinen in ihrer Aktualität für die Umgebung nur als eine Person. Dieses ist bedingt durch zwei Faktoren: der eine ist die (lokale) Verbindung des Gott=Logos im Menschen, der zweite ist die Konformität des menschlichen Willens in Christus mit dem des Logos, welche in der ständigen Bewährung des Sohnes aus Maria mehr und mehr, am vollkommensten durch den Tod am Kreuze, in Erscheinung trat. Damit sind aber auch die Grenzen der Bewährung gegeben, zur Vergottung schreitet die Bewährungslehre des Nestorius nicht vor. So ist nun „dieser jener und jener dieser“, „die Gottheit das Prosopon der Menschheit, und die Menschheit das Prosopon der Gottheit“. Es ist mit dieser Unionslehre wohl eine nominelle Einheit gegeben, eine Einheit der Würde, der Ehre, der Anbetung², aber es fehlt die wirkliche, entitative Einheit des Subjektes. Der Christus des Nestorius zerfällt in zwei vollständige Personen, in den Logos und den Menschen³. Diese ganze Prosopon=

¹ Loofs, Nestoriana S. 215, 10, 185, 15.

² Loofs, Nestoriana S. 361, 1 ff. („ich halte also fest die zwei Naturen in der einen Bezeichnung des Christus“ . . .), S. 196, 21 f. („non duas personas unam personam facimus, sed una appellatione Christi duas naturas simul significamus“), S. 196, 15 ff. (τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία καὶ μία δύναμις ἥτοι δυναστεία καὶ ἐν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμὴν), S. 354, 7 ff. (εἰπὲ τὸν ἀναλαβόντα, ὅτι θεός· πρόσθετος τὸν ἀναλαφθέντα, ὅτι δούλου μορφὴ· ἐπάγαγε μετὰ ταῦτα τὸ τῆς συναφείας ἀξίωμα, ὅτι τῶν δύο ἡ αὐθεντία κοινὴ, ὅτι τῶν δύο ταῦτὸν τὰ ἀξίωμα· τῶν φύσεων μενουσῶν ὁμολόγει τὴν τῆς ἀξίας ἐνότητα. . . διπλαῖ . . . τῇ φύσει. τῇ δὲ ἀξίᾳ μοναδικαί. . . αὐθεντία διὰ τὴν συνάφειαν μία . . . εἰς αὐθεντίαν μοναδικήν), S. 224, 13 (ἐν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ), S. 247, 8, 280, 18,

³ Bezüglich der Trennung des einen Christus in zwei Personen erwidert Nestorius dem Cyrillus nur: „ich sage nicht ein anderer und ein anderer wie durch lokale Trennung“ („d'un éloignement local“) — Nau, L. H., S. 184. Vergl. Nau, L. H., S. 210 („à la manière des choses qui sont séparées localement l'une de l'autre“), S. 277 („je n'ai pas dit que je sépare les natures l'une de l'autre par une séparation d'éloignement“ . . .), S. 192 („par le lieu“). Nestorius betont eben damit die (lokale) Einwohnung als den ersten Faktor der Union — im Gegensatz zu einer distanziellen Trennung. Wenn er darum trotzdem von einem Sohne, einem Herrn, einem Christus u. s. w. spricht, so wissen wir, dass diese Namen nur gemeinsame Bezeichnungen der beiden Naturen sind — entsprechend seiner Prosopontheorie — aber nicht notwendig eine wirkliche Einheit des Subjektes bedeuten. Siehe Loofs, Nestoriana S. 254, 9 f. („... τὸ „χριστός“ ὡς τῶν δύο φύσεων προσηγορίαν σημαντικὴν“), 356, 23, S. 218, 17.

theorie bewegt sich innerhalb der Linie einer moralischen¹, höchstens juristischen² Vereinigung, die Grenzen einer entitativen, substantiell-hypostatischen Verbindung im Sinne des Cyrillus erreicht sie nicht. Sein Grundfehler ist also die Leugnung einer hypostatischen Union und damit die Konstruktion einer Doppelperson in Christus und die Leugnung der wahren Gottesmutterschaft Mariens. Darum traf ihn das Urteil.

Demgegenüber charakterisiert Junglas die Lehre des Nestorius im tiefsten Grunde als Bewährungslehre³. Er (Junglas) registriert als Resultat seiner Studien die Errungenschaft, „den Streit aus der dunklen Prosoponlehre in das helle Licht der Bewährungslehre gezogen zu haben“⁴. „Wohl ist der Erlöser der irdischen Pilgerschaft nur dem Namen nach Gottes Sohn, in Wirklichkeit ein hochbegnadeter Mensch, graduell, aber nicht wesentlich von Moses geschieden. Nach der Auferstehung (nach der ganzen Reihe seiner Bewährungstaten) aber ist der Christus des Nestorius so innig geeint, ist das Menschliche so in die Person des Gott-Logos aufgenommen, dass ich keinen sachlichen Unterschied mehr erkennen kann zwischen dem erhöhten Christus des Nestorius und dem Christus, den uns die hl. Kirche

¹ Scheinbar leugnet Nestorius einmal eine moralische Vereinigung des Willens und der Liebe. Doch hier ist die Stelle im Kontext zu betrachten: „je ne parle pas non plus d'une liaison qui a lieu par amour et par rapprochement, comme il y en a entre ceux qui sont éloignés et qui sont unis par l'amour“... (Nau, L. H., S. 277); massgebend für die Union sind eben die beiden Faktoren: Willenskonformität und Verbindung durch Einwohnung (lokale Verbindung).

² Nau, L. H., S. 57 („l'image et le prosôpon: c'est l'humanité pour la divinité et la divinité pour l'humanité“); S. 51 („dans celle-ci et par celle-ci, il a agi comme présent“ . . .). Vergl. Loofs, Nestorius and his place S. 90–94.

³ Harnack (Dogmengesch. II^a, 325) charakterisiert die antiochenische Auffassung, speziell die des Theodor von Mopsuestia, folgendermassen: „Die Einheit der Person ist die der Namen, der Ehre, der Anbetung. Da aber jede Natur in Christus zugleich Person ist, so erhob sich hier die eigentliche Schwierigkeit der antiochenischen Christologie. Durch die Einigung kommt im Grunde doch keine Einheit der Person zustande, sie ist bloss nominell. Die Antiochener hatten zwei Personen in Christus, eine göttliche und eine menschliche. . . . Wenn sie trotzdem von einer sprechen, so war das im Grunde eine dritte, oder vielmehr richtiger: nur in der *συνάφεια*, ja letztlich nur in der Relation der Gläubigen auf Christus stellt sich dieser als Einheit dar.“ Das gilt auch von Nestorius. Vergleiche, was nach den neuesten Ergebnissen Harnack über Nestorius sagt (Theol. Literaturzeitung 1914, Sp. 301 f.).

⁴ Junglas, Die Irrlehre des Nestorius S. 27 f.

⁵ Katholik 11 (1913), S. 441.

anbeten lehrt als den Deus incarnatus, bei dem Gottheit und Menschheit inconfuse und inseparabiliter hypostatisch geeint sind.“¹

Gewiss erkennt auch Cyrillus in den Darlegungen des Nestorius eine Art Bewährungslehre (siehe Seite 37), aber in dem eben angeführten Sinne versteht er sie nicht. Er weiss nichts von einer verschiedenen Auffassung des Nestorius über Christus (etwa vor und nach der Auferstehung), er bemerkt im Gegenteil, dass die nestorianische Lehre nicht zur „Apotheose“ führe². Meines Erachtens bestätigen weder die von Junglas vorgebrachten Texte (S. 15) noch die Gesamtauffassung des Nestorius diese Behauptung (v. Junglas)³.

Durch all die Taten heiliger Bewährung in Taufe, in Versuchungen, in Not und Tod hat Christus nur das Ebenbild Gottes in sich herausgehoben, das Adam vom Herrn empfangen, aber durch seine Niederlage im Paradiese wieder verloren hat⁴. Nach Tod und Sieg kann er nun ganz, mit vollem Rechte, „Gott“ und „Sohn“ genannt werden; die Konformität des menschlichen Willens mit dem göttlichen hat ihren Höhepunkt erreicht. Und wenn Nestorius tatsächlich schreibt: „Nach diesem (Tod und Auferstehung) war der Sohn weder leidensfähig noch sterblich; er nahm teil an der Macht und Ehre, er nahm teil an all diesen Dingen; die Wesenheit angenommen, hatte er alle Eigenschaften der Wesenheit. Es war ein Sohn durch Vereinigung“⁵ — so will er damit sicherlich nicht zum Ausdruck bringen, dass der Sohn aus Maria nunmehr in den hypostatischen Verband mit dem Logos aufgenommen wurde. Niemals betont Nestorius den Eintritt eines solchen ganz neuen Seinszustandes, einer ganz neuen Art der Verbindung in Christus, wie

¹ Junglas, Die Irrlehre des Nestorius S. 28. „Nicht für das ganze irdische und himmlische Leben . . . leugnet er (Nestorius) die Gottheit Christi, sondern nur für die Zeit . . . bis zur Auferstehung“ (S. 19). „Per anticipationem heisst Christus zwar vom ersten Augenblick der Empfängnis Gott und Gottes Sohn. Aber erst durch die vollkommene Unterwerfung des menschlichen Willens in Christo in Leiden und Versuchungen . . . tritt Christus in den realen Besitz der göttlichen Attribute und Ehren“ (S. 15–16).

² Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 89 A (Pusey, vol. VI, S. 116).

³ Diesen Gedanken von Junglas hat bereits P. Reg. Schultes O. P. aufgegriffen und mit guten Gründen widerlegt. Siehe hiezu Katholik 11 (1913), I S. 233–247; S. 437–447; II S. 126–139.

⁴ Nau, L. H., S. 59 („pour rendre à sa nature l'image primitive que celui-ci lui avait fait perdre par sa faute“), S. 62 („afin qu'il fût seulement l'image de l'Archétype“).

⁵ Nau, L. H., S. 223.

das durch die unio hypostatica der Fall wäre. Eine solche Vereinigung in Christus, auch nach dessen Auferstehung wäre ihm apollinaristische Verirrung. Er schliesst diese Vorstellung direkt aus durch den Beisatz: „er hatte alle Eigenschaften der Wesenheit — die Wesenheit ausgenommen“¹. Offenbar liegt diesem ganzen Gedankengang jene spezifische Auffassung antiochenischer Anthropologie von den zwei Katastasen zu Grunde, wie wir sie hauptsächlich bei Diodor und Theodor von Mopsuestia² finden können. Christus inaugurierte durch Not und Tod jenen zweiten Zustand, die zweite Katastase³. Diese wird charakterisiert durch Vollkommenheit, Unwandelbarkeit, Unsterblichkeit, Ebenbildlichkeit Gottes. In den Besitz dieser Vorzüge ist Christus mit Tod und Auferstehung eingetreten, nicht aber in einen ganz neuen Seinszustand durch Aufnahme in die Hypostase⁴ des Gott-Logos⁵.

¹ Chr. Pesch (Zur neueren Literatur über Nestorius, 115, Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach“, 1914, S. 19) fügt hier bei: „Die katholisch klingenden Äusserungen des Nestorius beziehen sich auch keineswegs auf den verkörperten Christus allein, sondern ebenso gut auf das Kind in der Krippe und den leidenden Heiland.“

² Theod. Mopsuest., Mig. P. G. 66, 634 A; Mansi IX, S. 222; 219; Conc. V. act. IV, cap. 60. Vergl. hierzu Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afric., S. 191—197 (Anthropologie und Christologie Theodors). Ebenso Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu II², S. 32 ff. (in Christus ist die Welt, die Menschheit zum alter Deus, zum kosmischen Gott geworden, zum Sohne Gottes und zur Einheit mit dem ewigen Sohne — S. 49); Harnack, Dogmengesch. II², S. 149.

³ Um die Ähnlichkeit der Gedanken des Nestorius mit denen Theodors v. Mops. in den anthropologisch-soteriologischen Fragen festzustellen, vergleiche man die Darstellungen bei Nau, L. H., S. 53 ff., und Dörner, Entwicklungsgeschichte S. 32 ff.

⁴ Sehr klar beleuchtet Baumstark das gegenseitige Verhältnis der nestorianischen Christologie und Anthropologie im Anschluss an eine Abhandlung über die nestorianischen Schriften De causis festorum (Oriens christianus I [1901], S. 339 f.): „Der . . . Grundgedanke des dogmatischen Systems ist hier die Anschauung von einer gleichmässig fortschreitenden „Erziehung des Menschengeschlechtes“. . . Die spezifisch nestorianische Christologie steht erst in zweiter Linie und ist durch jene Anschauung, wo nicht bedingt, doch erklärt. Die Aufgabe, welche hier dem Erscheinen des Logos auf Erden gestellt wird, erfordert keine *ἐνωσις ὑποστατική*. Ursprünglich sterblich geschaffen . . . soll der Mensch nach und nach zu derjenigen Höhe erhoben werden, welche ihm die Vatergüte bestimmt hat. Das Ziel dieser Entwicklung ist die Aufhebung der Unwissenheit und Sterblichkeit, die Verleihung der wahren Gotteserkenntnis und des ewigen Lebens nach vorhergehender Auferstehung des Leibes.“ Vergl. auch Giamil, Symbolum Nestorianum anni p. Ch. n. 612 (Oriens christianus I [1901], S. 61—79).

⁵ Umso unerklärlicher erscheint darum die Meinung, es finde sich in den

e) Die „Intrigen“ des Cyrillus.

Neben diesen rein wissenschaftlich-dogmatischen Untersuchungen darf ein weiterer Punkt nicht unerörtert bleiben, der für die Entscheidung der Frage über das „Theotokos“, wie behauptet wird, nicht ohne Einfluss gewesen. Es ist dieses die moralische Seite des Alexandriners, die „Ränke und die Bestechungen“ des Cyrillus, der nach einzelnen Darstellungen geradezu als ein Charlatan und Meister eines widrigen Intrigenspieles erscheint.

Hat tatsächlich Cyrillus den Streit begonnen, wie Nestorius behauptet? Nach ihm hätte Cyrillus den Streit nur veranlasst, um sich den Verhandlungen, die gegen ihn in Schwebe waren, zu entziehen¹. Es hatten nämlich einige Alexandriner, die wegen verschiedener Vorkommnisse (Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 44 C) mit Cyrillus zerfallen waren, das gespannte Verhältnis zwischen Konstantinopel und Alexandrien benützend, sich an den Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel gewandt und dort verschiedene Klagen gegen Cyrillus vorgebracht². Allein Cyrillus hatte sich vor diesen „Verleumdungen“ nicht zu fürchten, noch viel weniger konnten sie „die Triebfeder für sein späteres Handeln sein“³. Er schreibt selbst, dass er sich weder vor der Reise noch vor der Verantwortung fürchte. Es

verschiedenen Auffassungen des Nestorius und Cyrillus letztlich der Unterschied der skotistischen und thomistischen Doktrin über die hypostatische Union (Junglas, Katholik 11 [1913], I S. 444; siehe Katholik 11 [1913], II S. 129–131). Diese beiden Auffassungen sind zunächst Lehrmeinungen auf orthodox-kirchlichem Standpunkt. Die skotistische Auffassung könnte darum (nach Junglas) für Nestorius nur in Frage kommen für seinen Christus „nach der Auferstehung“. Tritt aber auch mit Tod und Auferstehung in Christus keine hypostatische Union ein, so ist die Erörterung vorliegender Frage müßig. Aus der einen Behauptung des Cyrillus, die menschliche Natur subsistiere nicht für sich, sondern habe ihr subsistierendes Element im Gott-Logos (Ep. ad Succens.), folgt nicht, dass der Alexandriner die thomistische Auffassung vertrete. Diese Stelle besagt höchstens, dass die menschliche Natur keine Hypostase und Person ist (in der Fassung des Chalcedonense); sie lässt aber die Frage offen, ob dieses zu erklären sei durch den Ausfall einer eigenen menschlichen Existenz in Christus oder durch die bloße Addition der Menschheit zur Hypostase des Logos. Es scheint im Gegenteil Cyrillus eine (zweite) menschliche Existenz in Christus angenommen zu haben, er spricht von einer *σάρκα ἡ ὑπαρξίς* im Gegensatz zu der Existenz des Logos (Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 20 C D), siehe Petavius, De incarnat. lib. V, c. 6, 5.

¹ Mansi V, 725; Loofs, Nestoriana S. 181, 10 f.

² Ep. 10 ad cler. Const., Mig. 77, 68 A B, Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 44 C D.

³ Siehe Loofs: Realencyklopadie f. prot. Theol. 13, S. 743, 35; 745, 37.

könne kommen, dass die Vorsehung des Erlösers aus Anlass „unbedeutender und geringfügiger Dinge“ eine Synode zusammenrufe, damit er seine „Kirche reinige“¹. Dass übrigens tatsächlich ausser der Theotokos=Frage noch „aliae res ecclesiasticae“ als Beratungsgegenstände auf dem Konzilsprogramme standen, wie Nestorius an Papst Coelestin berichtet², ist nicht recht ersichtlich. In dem kaiserlichen Konvokationsschreiben an Cyrillus erwähnt Theodosius nur, dass die Diskussion über die „pietatis doctrina“ erfolgen solle³; die Fehler, die sich Cyrillus zu Schulden kommen liess, waren ihm verziehen worden. Ja es war durch kaiserliches Schreiben an die Synode direkt verboten, eine Civillklage vor die Synode zu bringen (Mansi IV, 119 D). Aber Furcht vor jenen Verleumdungen konnte schon deshalb nicht die Triebfeder für das weitere Handeln Cyrills gewesen sein (etwa für die Eröffnung des Streites), weil „der Streit“ tatsächlich schon vorher eingesetzt hatte und begreiflicher Weise eine Verschärfung erfahren musste durch den Umstand, dass Nestorius — in nicht sonderlich loyaler Art — abtrünnig gewordenen Alexandrinern Gehör schenkte und ihre Anschuldigungen zum Ausgangspunkt einer Gegenklage zu machen versuchte⁴.

In Wirklichkeit war der Streit bereits eingeleitet, als Cyrillus in seiner 17. Osterhomilie und gleichzeitig in einem Schreiben an die Mönche von Ägypten, aber ohne den Namen des Nestorius zu nennen, in wissenschaftlicher Begründung und sachlicher Polemik sich für das „Theotokos“ einsetzte. Über letzteren Brief war Nestorius sehr indigniert und liess sich verleiten, in scharfer Predigt gegen die Angriffe „der Häretiker“ Stellung zu nehmen⁵. Der nestorianische

¹ Ep. 10 ad cler. Const., Mig. 77, 68 A.

² Mansi V, 725 D.

³ Mansi IV, 1111 A. Hingegen schreibt E. Schwartz (Strassburger Konzilsstudien, I. Cassian und Nestorius, Strassburg 1914, S. 3—4, Anmerkung 4): „Als dann das Konzil wirklich einberufen wurde, stellte der Kaiser in einem sehr ungnädigen Spezialschreiben an Cyrill die Diskussion jener Privatanklage in Aussicht.“ Ich kann mich nicht entschliessen, in dem von Schwartz angeführten Texte eine Bestätigung seiner Behauptung zu erblicken. Der Passus lautet: „τοὺς δὲ ἱερέας χρῆ καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ἡθῶν χρηστότητος καὶ ἀπὸ τῆς περὶ τὴν πίστιν ἀκριβείας θαυμάζεσθαι καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ βίου διὰ παντὸς ἐπιδείκνυσθαι“ (Conc. t. III, S. 434b). Man vergleiche den ganzen Zusammenhang!

⁴ Loofs (Realenzyklopädie f. prot. Theol. 13, S. 745, 37) meint: „Dass Cyrillus an der Lehrweise des Nestorius Anstoss nahm, ehe er von den gegen ihn erhobenen Anklagen etwas erfahren hatte, ist freilich anzunehmen, aber den Streit über die Frage hat er erst nachher angeregt.“

⁵ Sermo II, Baluze 56—70.

Priester Photius musste sogar eine Gegenschrift verfassen¹. Jetzt, als Cyrillus von dem Unwillen des Patriarchen von Konstantinopel erfuhr, wandte er sich in einem Schreiben an ihn selbst. Er verhehlte ihm darin nicht, dass Nestorius der ganzen Welt ein Ärgernis gegeben, und dass auch Papst und Bischöfe anfragten, ob derartige Schriften tatsächlich von Nestorius stammten². Nestorius antwortete kurz und ablehnend³. Damit war der Streit offenbar bereits in Fluss gekommen. Das erhellt umsomehr aus dem Umstande, dass auch die beiden ersten Schreiben des hl. Cyrillus (Osterhomilie und Brief an die ägyptischen Mönche) nicht ohne Veranlassung auf nestorianischer Seite gewesen. Nestorius hatte seine Predigten, wie es scheint, älteren und neuen Datums, in einer Sammlung und vielleicht auch einzeln veröffentlicht und in Umlauf gesetzt⁴. Solche Schriften waren auch nach Ägypten⁵ gelangt, und, wie mir scheint, wohl nicht ohne jedes Zutun ihres Verfassers, man braucht nur dessen persönlichen Charakter und seine Stellungnahme gegenüber dem „apollinaristischen“ Theotokos in Betracht zu ziehen. Der Zwiespalt der Meinungen war auch nach Ägypten getragen. War es nun Unrecht, wenn sich Cyrillus in seiner eigenen Diözese gegen diese Neuerungen in sachlicher Polemik wandte? Sein Vorgehen schien umso geratener, als man in Konstantinopel mit dem Kampf gegen das „Theotokos“ vollen Ernst zu machen schien. Wohl betont Nestorius, er habe bei seiner Ankunft in Konstantinopel die Meinungsverschiedenheit bereits vorgefunden, indem die einen Maria Gottesgebärerin, die anderen Menschengebärerin nannten; er habe den Streit zu schlichten versucht durch den Vorschlag, Maria Christusgebärerin (Christotokos) zu nennen. Da sei denn „Jubel, Lob und Eintracht“ gewesen, bis die alexandrinischen Kleriker im Einverständnis mit Cyrillus die Massen bearbeiteten, um gegen das „Christotokos“ Front zu machen⁶. Es macht indes nicht den Eindruck, als ob es

¹ Ep. 10 ad cler. Const., Mig. 77, 64 D-65 A.

² Ep. 2 ad Nest., Mig. 77, 40 C-41 D.

³ Ep. 3 ad Cyrill., Mig. 77, 44 A B.

⁴ Ein Teil derselben war wohl in seinem Mutterkloster Euprepios vorbereitet, vergl. Gennadius, De vir. ill. 53.

⁵ Nach Hefele (Konziliengeschichte II², S. 157) waren dort besondere Emissäre tätig.

⁶ Nau, L. H., S. 91 ff, Loofs, Nestoriana S. 185 (Ep. ad Ioan. Antioch.). Wenn tatsächlich in Konstantinopel von verschiedenen Einwohnern, selbst unter dem Einfluss alexandrinischer Kleriker, gegen das „Christotokos“ Stellung genommen

Nestorius so recht um Einigung und Friede und nicht vielmehr um Durchsetzung seiner eigenen Auffassung zu tun gewesen wäre. Sein Verhalten gegenüber den Predigten eines Anastasius und Dorotheus lehrt nicht dergleichen. Nestorius hatte selbst schon in Antiochien gegen das „Theotokos“ Stellung genommen¹. Sollte ihm jetzt in Konstantinopel der Widerstreit der Meinungen nicht ein willkommenener Anlass gewesen sein, im Kampf gegen das „Theotokos“ die „apollinaristische Richtung“ ganz zu treffen? Dieser Kampf war ja antiochenisches Erbgut. Und Nestorius war ein fanatischer Ketzerhasser!² Schon in seiner Antrittspredigt rief er dem Kaiser zu: „Gib mir, Kaiser, die Erde von Ketzern frei, und ich will Dir den Himmel dafür geben“³. Er liess am 5. Tage nach seiner Weihe das Bethaus der Arianer niederbrennen und erntete dafür den Namen Mordbrenner, er veranlasste mit Beginn seiner Amtstätigkeit das scharfe Ketzeredikt und verfolgte die Novatianer, die Quartodezimaner und Mazedonianer⁴.

Ja, Nestorius war der moralische Urheber des Streites, wenn immerhin zugegeben werden muss, dass es ohne Cyrillus zum Konflikte nicht gekommen wäre.

Wer war nun der Angeklagte der Synode, Nestorius oder Cyrillus? Ist „die skrupellose Rücksichtslosigkeit“ des Cyrillus wirklich so weit gegangen, dass er „die ihm zugedachte Rolle des Ambosses mit der des Hammers“⁵ vertauschte, dass er die Kühnheit (effrontery) besass, sich in eine führende Stellung vorzudrängen, er, der als Angeklagter hätte im Hintergrunde bleiben sollen⁶? Gewiss hat Nestorius und der ihm damals noch wohlgeneigte Kaiser den Patriarchen Cyrillus der Urheberchaft des Streites bezichtigt⁶. Allein wurde, so hatten sie nicht ganz unrecht, denn dieser Ausdruck diente der nestorianischen Verschleierung. Es scheint indes „jener Jubel und jene Freude“, von der Nestorius berichtet, nicht gar allgemein gewesen zu sein, denn wir lesen allenthalben von Aufruhr, Verwirrung und Klagen (vergl. Mansi IV, 1104 A B C; Kraatz, Koptische Akten zum ephes. Konzil, in Texte und Untersuchungen N. F. 11, 1–4, Leipzig 1904, S. 7; Ep. 11 ad Caelestinum, Mig. 77, 81 B; Ep. Ioh. Ant. ad Nest., Mansi IV, 1064 B), – so sehr auch Nestorius von dem blühenden Zustand in Konstantinopel zu berichten weiss (Mansi IV, 897 D).

¹ Nau, L. H. S. 91; in Antiochien hatte er keinen Widerstand gefunden, wie er schreibt.

² Ep. Ioan. Antioch. ad Nest., Mansi IV, 1064 D.

³ Socrates, Hist. eccl. VII. c. 29.

⁴ Loofs in der Realenzyklopädie f. prot. Theol. 13, S. 737, 4–5.

⁵ Loofs, Nestorius and his place S. 46.

⁶ Mansi IV, 1109 C; Loofs, Nestoriana S. 181, 10 ff.

mit der Verurteilung durch Rom und durch die Weigerung des Nestorius, innerhalb 10 Tagen sich dem Schiedsspruche zu unterwerfen, war dieser bereits der kirchlichen Jurisdiktion verfallen. Diese Tatsache war von Bedeutung für den ganzen Verlauf der ephesinischen Verhandlungen. So hat Cyrillus die Anfrage an den Papst für notwendig erachtet, ob Nestorius auf der Synode noch die Rechte eines vollwertigen Mitgliedes besitze oder ob der Urteilspruch Roms bereits in Kraft getreten sei. Und es darf die Antwort, in welcher der Papst für eine friedliche Lösung der ganzen Angelegenheit eintrat, als Beweis freundschaftlichen Entgegenkommens von seiten Roms aufgefasst werden¹. Immerhin hat der Papst seinen Legaten die Weisung gegeben, bei den Sitzungen den päpstlichen Beschluss in Sachen des Nestorius zum Vollzug zu bringen². Es hatten dieselben Legaten die Instruktion, sich ganz an Cyrillus zu halten, der schon früher mit der Durchführung der päpstlichen Entscheidung betraut worden war und jetzt neuerdings für den Gang der Konzilsverhandlungen die führende Rolle übertragen erhielt³. Cyrillus wird in den Synodalakten wiederholt als der offizielle Vertreter des Papstes bezeichnet⁴. Genau nach den Instruktionen des Papstes haben auch die Legaten bei den Sitzungen gehandelt und ihr gemeinsamer Beschluss lehnte sich vollkommen an jene erste Sentenz des Bischofs von Rom an⁵. Ausserdem war dem kaiserlichen Vertreter laut allerhöchster Verfügung ein Einmischen in die inneren Angelegenheiten der Synode, offenbar auch die Entscheidung über die Frage, wer als Angeklagter zu betrachten sei, direkt untersagt, ihm stand nur die Wahrung der äusseren Ordnung zu⁶. Wo hat nun Cyrillus gefehlt?

Oder findet etwa „das Rätsel“, dass sich Rom (und das Abendland), „das mit seinen Formeln den Antiochenern näherstand als den Alexandrinern“, gegen Nestorius entschied, darin seine Lösung, dass Cyrillus die persönliche Stellung seines Gegners in Rom zuvor erschütterte und ihn mundtot machte? Allein für solche Annahme fehlt jeglicher Beleg in der Geschichte. Die Mutmassung ist begründet,

¹ Mansi IV, 1292.

² Mansi IV, 1288 C.

³ Ep. 12 Caelestini ad Cyrillum, Mig. 77, 93 B; Mansi IV, 556 C.

⁴ Mansi IV, 1124 B; 1280 E; vergl. das Schreiben an Papst Vigilius, Mansi IX, 62.

⁵ Mansi IV, 1289 A und 1289 C D.

⁶ Mansi IV, 1118 ff.

dass Eusebius, wohl der spätere Bischof von Doryläum, zuerst — noch im Jahre 428 — seine Exzerpte aus den Predigten des Nestorius an den Papst sandte, den Patriarchen der Ketzerei beschuldigte¹ und damit die Angelegenheit in Rom anhängig machte. Cyrillus versichert in seinem Schreiben an Papst Cölestin (Mai 430), dass er weder an den Papst noch an einen der Mitbischöfe in der schwebenden Frage geschrieben habe². Nach den vorliegenden Akten wandte sich Cyrillus erst auf die spezielle Anfrage des Papstes hin nach Rom, und zwar dann, als Nestorius bereits Schrift und Verteidigung dort abgegeben³. Dieser hatte sofort auf die Kunde, dass der Papst sich für den Streitfall interessiere⁴, den Aufenthalt der im Abendland verurteilten und vertriebenen pelagianisch gesinnten Bischöfe in Konstantinopel als Anlass benützt, sich an den Papst zu wenden und gleichzeitig für seine Auffassung Stimmung zu machen⁵. Er sandte seine Briefe und seine homiletischen Schriften nach Rom, um so den Papst authentisch zu informieren⁶. Gewiss hat — nach all dem — auch Cyrillus an den Papst die Briefe und Predigten des Nestorius mit entsprechenden Aufklärungen geschickt und ihn in der Auffassung bestärkt, dass Nestorius Ketzer sei. Aber tat er damit unrecht? Der Papst hatte ihn zu einer Mitteilung aufgefordert, und — Nestorius lehrte irrig. Informationen für Rom bildeten also in erster Linie die Briefe und Schriften des Nestorius selbst und erst in zweiter Linie die Eröffnungen des Cyrillus. Und wenn tatsächlich Rom von vornherein keine übermässigen Sympathien für Nestorius hatte, so kann das nicht wundernehmen. Dass er die im Abendland verurteilten Pelagianer aufnahm, konnte in Rom keinen sonderlich erfreulichen Eindruck wecken, und die Missstimmung musste sich mehren, als Nestorius in seiner Anfrage an den Papst gerade wegen dieser Pelagianer von dem Haupträdelsführer Cälestius keine Er-

¹ Vergl. E. Schwartz, Zur Vorgeschichte des ephes. Konzils S. 250. Eusebius hat wohl auch jenen Zwischenruf bei der ersten Predigt des Nestorius (gegen das „Theotokos“) als „agens in rebus“ gemacht. Von ihm stammte auch jener Maueranschlag, in welchem 6 Sätze des Nestorius mit der Lehre des Samosateners identifiziert und verurteilt wurden.

² Ep. 11 ad Coelest., Mig. 77, 80 C.

³ Mansi IV, 1129 A B.

⁴ Ep. 2 ad Nest., Mig. 77, 41 A B.

⁵ Loofs, Nestoriana S. 165 ff.

⁶ Ep. ad Nest., Mansi IV, 1028 A, 1129 A B (τὰ βιβλία τῶν ἐξηγήσεων καὶ αἱ ἐπιστολαί), 1035 E. Kraatz, Kopt. Akten 66/67.

wähnung tat, während er die anderen Anhänger mit Namen anführte¹.

Was die wissenschaftliche Streitfrage an sich betrifft, so bestand zweifellos im Abendland eine tertullianisch=novatianische Unterströmung, welche gleichzeitig von dem „Deus“ und „Homo“ in Christus sprach und damit eine Ähnlichkeit mit der antiochenischen Christologie aufwies. Allein sachlich war die Lehre von der „Gottesmutter“ Gemeingut und Überzeugung des Westens². Darum betont auch Papst Cölestin in seiner Rede auf der römischen Synode (430) gerade das „Theotokos“ und die Einheit in Christus gegenüber Nestorius³.

Hat etwa Cyrillus durch vorzeitige Eröffnung des Konzils — vor Eintreffen der Antiochener — von vornherein die Brücke mit seinen Gegnern abgebrochen und dadurch den einseitigen Beschluss einer Parteisynode verursacht? Gewiss hat er durch die Konzils-eröffnung den Verdacht illoyalen Vorgehens auf sich geladen und den Bruch mit den Nestorianern endgültig vollzogen. Allein seine Handlungsweise hat, wenn sie auch nicht gerechtfertigt werden soll, doch eine wohlzuerwägende Erklärung für sich. Das kaiserliche Berufungsschreiben hatte für den Beginn der Synode das Pfingstfest (den 7. Juni 431) angesetzt, und es war darin der Zusatz gemacht, dass weder vor Gott noch vor den Menschen entschuldbar sei und schlechtes Gewissen verrate, wer an diesem festgesetzten Tage nicht erscheine⁴. Trotzdem war Johannes von Antiochien aus verschiedenen Gründen, wie er angibt⁵, zur bestimmten Zeit nicht erschienen, hatte jedoch dem Cyrillus in einem persönlichen Schreiben ankündigen lassen, er hoffe in 5 bis 6 Tagen einzutreffen⁶. Die Synode wartete

¹ Siehe, Schwartz, Zur Vorgeschichte des ephes. Konzils S. 253.

² Vergl. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus S. 146 ff. (Augustinus war damals die Stimme des Abendlandes).

³ Mansi IV, 550 „ergo sensus Fratris nostri Cyrilli in hoc, quod dicat θεοτόκον Mariam, valde concordat“, 552 „anathematizamus eos qui duos filios Dei continentur“, er verurteilt in dem Schreiben an Nestorius das „separare, quod venerabilis scriptura coniungit“ (Ep. ad Nest., Mansi IV, 1036 A). — Vergl. zur Terminologie Seeberg, Dogmengesch.² (1910), S. 235/36.

⁴ Kraatz, Kopt. Akten S. 71/72, S. 21; Mansi IV, 1330 B.

⁵ Wegen Hungersnot, Überschwemmung, Länge der Reise, Unruhen infolge der Hungersnot; Mansi IV, 1272—1273.

⁶ Mansi IV, 1121. Diese Nachricht kam wohl gegen Pfingsten. Die Cyrillus-partei wartete noch 10 Tage, nachdem die Kunde eingelaufen, Johannes komme — Mansi IV, 1229 C. Siehe dazu Hefele, Konziliengesch. II², S. 182, Anm. 3 und 5. Loofs (Nestorius and his place S. 47) glaubt, der Brief des Johannes von Antiochien sei spätestens am 20. Juni eingetroffen. Allein um diese Zeit kam ja bereits die weitere Meldung, dass man auf Johannes nicht warten solle — Mansi IV, 1332 B.

16 Tage¹. Da trafen zwei Abgesandte des Patriarchen ein (Alexander von Apamea und Alexander von Hierapolis), welche in seinem eigenen Auftrage die Erklärung abgaben, die Synode möge nicht länger warten, „falls er zögere, solle man tun, was zu tun sei“². Die Cyrilluspartei wusste auch von jenem Schreiben des Patriarchen Johannes an Nestorius, in welchem er letzterem ernste Vorwürfe über seine Neuerung machte und ihn zur Annahme des „Theotokos“ veranlassen wollte; sie kannte also des Patriarchen Johannes persönliche Auffassung in der schwebenden Frage³. Man zog den Schluss, Johannes wolle nicht kommen, weil er mit der Verurteilung und Absetzung seines Freundes Nestorius rechnen musste und an dieser Abstimmung sich nicht beteiligen wollte⁴. Zudem waren viele Bischöfe krank geworden, verschiedene gestorben und vielen die Geldmittel ausgegangen⁵. Diese Gründe erklären, warum die Synode eröffnet wurde, ohne die Ankunft der antiochenischen Bischöfe abzuwarten⁶. Allerdings hatten damals 68 Bischöfe und der kaiserliche Vertreter Candidian gegen die Eröffnung des Konzils Protest erhoben; doch waren von diesen 68 Bischöfen noch während der ersten Sitzung ungefähr 20 auf die Seite der Synode getreten.

Schon im Verlaufe des Streites war gegen Cyrillus der Vorwurf erhoben worden, er habe mit Bestechung gearbeitet und sich die Stimmen erkauf⁷. Das ist auch heute noch ein Hauptangriffspunkt gegen den ägyptischen Patriarchen. Man glaubt zu diesem Schlusse aprioristisch berechtigt zu sein, insofern eben Cyrillus mit der Blutsverwandschaft auch die moralischen Seiten seines Oheims Theophilus als Erbe besessen habe. Schon zu Ephesus war gegen Cyrillus das Gerücht im Umlauf gewesen, er habe viele Getreideschiffe zu Bestechungszwecken mit sich geführt⁸. Man macht ihm den

¹ Kraatz, Kopt. Akten S. 34, Mansi IV, 1332 A.

² Mansi IV, 1332 B; 1229 D; Kraatz, Kopt. Akten S. 45 und 34.

³ Mansi IV, 1232 B.

⁴ Kraatz, Kopt. Akten S. 45, Mansi IV, 1332 B C.

⁵ Kraatz, Kopt. Akten S. 18; S. 73.

⁶ Gewiss war der Patriarch von Antiochien schon als Antiochener ein Parteigänger des Nestorius. Offenbar aber war er kein vollständiger Anhänger seiner Ideen. Dafür spricht bereits sein Brief an Nestorius — Mansi IV, 1061 ff. —, das beweist sein späteres Verhalten bei der Verurteilung des Nestorius. (433).

⁷ Mansi IV, 1421, V, 802.

⁸ Kraatz, Kopt. Akten S. 11 (hier verteidigt sich Cyrillus gegen die Verleumdung).

Vorwurf, er habe den Stimmungsumschwung am kaiserlichen Hofe zu seinen Gunsten durch Bestechung des Eunuchen Scholastikus¹ und seine Entlassung aus der Haft durch Geldgeschenke an den Grafen Johann² erreicht; er habe endlich durch vielseitige Bestechungen die Einigung mit den Orientalen, besonders mit Johannes von Antiochien durchgesetzt³. Loofs gibt an, es habe Nestorius bei der Beweisführung dieser Aufstellungen gegen Cyrillus „Parteigeschwätz“ wiederholt, wie es auch im Briefe des Bischofs Akacius niedergelegt sei⁴. Wir dürfen eben in der Beurteilung solcher ehrenrührigen Bemerkungen niemals ausser acht lassen, dass der ganze Streit nicht innerhalb der Gelehrtenwelt in fest umrissenen philosophischen Begriffen und Darlegungen geführt wurde, sondern dass der ganze Kampf von Anfang an unter die Massen getragen ward und damit auch mit den Waffen des Volkes durchgeföhrt wurde. Erinnern wir uns nur an die tumultuarischen Rufe, unter denen das Volk bei der Kunde von der Absetzung des Nestorius die Strassen von Konstantinopel durchzog: „Man möge die Güter der Kirche zurückgeben“⁵; „Gebet jetzt der Kirche, was ihr gehört; gebet die Schätze der Kirche zurück“⁶; „Cyrill und Memnon haben die Weihgeschenke der Kirche nicht verkauft, Cyrill und Memnon haben kein Geld genommen.“⁶ Es scheint indes jener Brief des Archidiacons Epiphanius nicht aller Tatsächlichkeit zu entbehren. Wir müssen aber bei der Beurteilung dieses Schreibens in Betracht ziehen, dass der alexandrinische Patriarch wohl der orientalisch einheimischen Sitte folgte, nach der eine Bitte nur unter gleichzeitiger Verabreichung von Geschenken

¹ Ep. Acacii Beroen. ad Alex. Hier., Mansi V, 819.

² Nau, L. H., S. 249.

³ Loofs, Nestorius and his place S. 55, im Anschluss an den Brief des Archidiacons Epiphanius an Maximian v. Konst., Mansi V, 987–989 und Bibliotheca Casinen. I, 2 (Florilegium Casinense), S. 46 f., wo ein Verzeichnis der Geschenke aufgeführt wird.

⁴ Loofs, Nestorius and his place S. 52 ff. Auch die Mitteilungen in dem Schreiben des Bischofs Akacius beruhen nur auf „Hörensagen“ vonseiten des Patriarchen Johannes v. Antiochien. Dieser berichtete ihm, der Kaiser habe nach dem Tode des Eunuchen Scholastikus beim Durchschauen seines Nachlasses die Entdeckung gemacht, dass er tatsächlich von Cyrillus viel Geld empfangen habe. Allein auch der Patriarch weiss dieses nur vom „Hörensagen“, da er (und die anderen Deputierten) gar nicht nach Konstantinopel kommen durfte. Siehe Hefele Konziliengesch. II², S. 245 f.

⁵ Kraatz, Kopt. Akten S. 53.

⁶ Ebd. S. 52.

geäußert werden durfte. Der Bakschisch spielt dort heute noch eine wesentliche Rolle. Immerhin bleibt ein dunkler Punkt, besonders wenn man die Menge der Geschenke und die Art der Verteilung ins Auge fasst¹. Gleichwohl ist mit aller Bestimmtheit zu konstatieren, dass die Massnahmen Cyrills, wie sie in dem Briefe des Epiphanius und der Geschenkenliste angegeben werden, auf die eigentlichen Konzilshandlungen von Ephesus keinerlei Einfluss hatten, sondern einzig auf eine rasche Herbeiführung der Union mit den Orientalen abzielten. Für diese aber traten auch sonst ernste und massvolle Männer ein, wie ein Proklus von Konstantinope und andere².

Als irrig muss man indes vom katholischen Standpunkt aus die Auffassung bezeichnen, dass erst mit der Einigung der Orientalen, speziell durch den Übertritt des Johannes von Antiochien zur Cyrilluspartei ein „heiliges ökumenisches Konzil“ existierte. Ein solches bestand bereits mit den Entscheidungen von Ephesus, sobald dieselben von den päpstlichen Legaten bestätigt und vom Papst approbiert waren³.

Es darf zugestanden werden, dass sich im Hintergrunde des ganzen Streites ein Rivalisieren um die höhere Machtstellung zwischen der Kirche von Konstantinopel und Alexandrien unzweideutig bewegte. Das war aber nicht der Anlass des ganzen Kampfes. In letztem Grunde schieden sich die beiden Parteien in ihren theologischen Schulmeinungen, die sich seit Jahrzehnten in gegenseitiger Opposition herausgebildet hatten.

¹ Vergl. auch Tillemont, *Mémoires*, Paris 1709, t. 14, S. 541.

² Garnier (*Historia Theodoretii*, Mig. 84, 130 B) nennt den Proklus einen „vir apprime catholicus“. Siehe Bauer, *Proklos von Konstantinopel*, München 1919.

³ Die numerisch vollzählige Beteiligung ist nicht notwendig für den ökumenischen Charakter eines Konzils; es genügt jene Beteiligung, durch welche juridisch der Erdkreis als hinreichend vertreten erachtet wird. Hätte nicht schon vor dem Übertritt des Johannes und seiner Partei ein solches bestanden, so würde es unter obiger falscher Voraussetzung auch mit seinem Übertritt nicht zustande gekommen sein, da auch nach der Union von 433 verschiedene Bischöfe Absetzung und Verbannung der Unterwerfung vorzogen. Siehe die Liste der abgesetzten Bischöfe im Synodikon (Mig. 84, 803–804).

II. Die Auffassung des hl. Cyrillus.

a) Die physische Mutterschaft Mariens.

Wenngleich das kirchenpolitische Moment nicht ausgeschaltet werden darf, so liegen doch die Hauptgegensätze der beiden rivalisierenden Schulen von Alexandrien und Antiochien auf rein wissenschaftlich=theologischem Gebiet. In dem Wettstreit der Parteien wurden die beiderseitigen Schulmeinungen immer schärfer formuliert und hatten sich bis zur Entscheidung zugespitzt.

Dem Patriarchen von Alexandrien war die Auffassung der nestorianischen Partei ein „Konglomerat von häretischen Lehren“. Seine sämtlichen Schriften sind darum durchsetzt von Apologien der verschiedensten Dogmen und strenger Verurteilung entgegengesetzter Häresien. Die Leugnung des Terminus „Theotokos“ sieht er begründet in arianischer Grundstimmung. Er findet in der nestorianischen Sprechweise sogar Ähnlichkeiten mit gnostisch=dokeristischen Aussagen¹. Noch mehr! Nestorius hatte ihm selbst nicht bloss arianisch=apollinaristische Ideen unterschoben, auch der manichäisch=dokeristischen Irrlehre hatte er ihn beschuldigt². Anlass war: Cyrillus hatte in alexandrinischem Geiste mehr die göttliche Seite, die göttliche Hypostase des fleischgewordenen Logos in den Vordergrund gerückt, hatte dem Logos auch die menschlichen Attribute, selbst das Leiden, zugeteilt — im Gegensatz zu der nestorianischen Partei aber hatte er weniger die menschliche Seite in Christus betont.

Das sind die Gründe, weshalb der ägyptische Patriarch in seiner Beweisführung gegen seine antiochenisch=konstantinopolitanischen Gegner auch den Dokerismus und die persische Gnosis berührt und — merkwürdigerweise einem Nestorius gegenüber trotz dessen starker Hervorkehrung der menschlichen Seite in Christus die Lehre von der wahren Mutterschaft Mariens mit Beweisen stützt.

¹ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 24 D (Pusey, vol. VI, S. 65 f.).

² Vergleiche Nau, L. H., S. 155 („cela ressemblait aussi aux manichéens, parce qu'il aurait souffert tout en étant impassible“); S. 156 („qu'il [Cyrille] soit manichéen, vous lui en rendez témoignage“); S. 91 („ils appelaient manichéens ceux qui donnaient le nom de Mère de Dieu à la bienheureuse Marie“); S. 162; vergl. Loofs, Nestoriana S. 191, 24; 192, 14.

Gewiss hätte sich der allmächtige Logos, so argumentiert Cyrillus, von aussen her und mit eigener Kraft, um die Geburt aus dem Weibe zu vermeiden, einen Leib bilden können, wie es bei der Entstehung unseres Stammvaters Adam der Fall war. Allein damit wäre den Verächtern des Inkarnationsgeheimnisses nur ein willkommener Vorwand zu Insulten gegeben worden, besonders den Manichäern¹. Manes nämlich, der Stifter dieser Sekte, dieser φαντασιολόγος, lehrte, dass Christus nur einen Scheinleib habe². Und mit diesen Irrlehren — so fährt Cyrillus fort — stellt Nestorius auch die Bekenner des „Theotokos“ zusammen, als behaupteten sie ebenfalls, die Menschwerdung sei nur dem Scheine nach erfolgt³. So hat notwendigerweise der Logos sich den Gesetzen der menschlichen Natur unterwerfen müssen. Darum nahm er „den Samen Abrahams“ (Hebr. 2, 13) an, um sich allen wahrhaft als Mensch zu zeigen, und darum ist die heilige Jungfrau die Mittlerin geworden, dass er gleich uns teil habe an Fleisch und Blut. Anders hätte er auch nicht „Gott mit uns“ werden können⁴. „So ging ein vollkommener⁵ Mensch aus dem Weibe hervor, sündlos, aber in Wahrheit, nicht in Schein und Fiktion.“⁶ Es ist darum keine Lüge, wenn der Prophet Isaias verkündet: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und man wird seinen Namen Emmanuel nennen“ (Is. 7, 14). Und Wahrheit meldete der Erzengel Gabriel, als er die selige Jungfrau anredete: „Fürchte Dich nicht, Maria . . . Siehe, du wirst empfangen im Schosse und einen Sohn gebären . . .“⁷ (Luc. 1, 30 ff). Unsertwegen hat er es ertragen, aus dem Weibe und dem Mutterschosse geboren zu werden und die Brust zu nehmen. Einen sicheren Beweis für die wahre Menschwerdung bringt Isaias, wenn er vom Emanuel verkündet: „Butyrum et mel comeder“⁸ (Is. 7, 15), „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt“, mit diesen

¹ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 21 A B (Pusey, vol. VI, S. 63).

² Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1061 D.

³ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 21 A B (ἐν μόναϊς φαντασίαις), bei Pusey vol. VI, S. 63, 14.

⁴ A. a. O.

⁵ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1373 D (. . . γεγονώς τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρώπου πότητος τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον.), Pusey, vol. VI, S. 506, 18, ebenso De incarnat. Unig., Mig. 75, 1208 C.

⁶ Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1092 C.

⁷ Ep. 39 ad Ioan. Ant., Mig. 77, 177 D.

⁸ In Gen., Mig. 69, 380 C.

Worten entkräftet derselbe Prophet (Is. 9, 6) schlagend die Meinung der Manichäer, welche sich zu dem Bekenntnis nicht verstehen wollen, der Logos sei Fleisch geworden. Wo der Prophet von einer Geburt aus dem Weibe spricht, wie kann da noch Platz sein für Schein und Schatten, für eine Meinung, dass die Ankunft nur scheinbar erfolgt sei?¹ Der Leib Christi war ein wirklicher Leib². Wie hätten sonst die Jünger sagen können, sie hätten das Wort des Lebens geschaut und berührt? Diesen fühlbaren und sichtbaren, ans Kreuz gehefteten Leib hat auch Thomas berührt und ihn (Christus) als Gott und Herrn bekannt³. Es weinte der Heiland über den Tod des Lazarus, er weinte, auf der Höhe des Ölbergs angekommen, über die Stadt, die dem Untergang verfallen war. Aber das geschah alles nur, um seine Trauer zu bezeugen, ohne diesen äusseren Akt wäre uns seine Betrübniß verborgen geblieben⁴. Dadurch wollte der Herr dokumentieren, dass er nicht in Schein und Einbildung, sondern in Natur und Wahrheit aus dem Weibe Mensch geworden, dass er alles Menschliche ertragen habe, die Sünde ausgenommen. Ausserdem wurden die menschlichen Affekte in Christus erregt, nicht damit sie in der Erregung ausgelöst siegten, sondern dass sie durch die Macht des Logos unterworfen würden, und dass die Natur auf einen höheren, göttlichen Stand in Christus erhoben würde⁵.

Bestimmend war hier der Zweck der Menschwerdung. Das ganze Inkarnationsgeheimnis erfasst Cyrillus im Lichte soteriologischer Spekulation⁶. Durch Adams Sünde war die ganze Menschheit dem Verderben verfallen. Sollte das Menschengeschlecht zu dem übernatürlichen Zustand, zur Aphtharsie, wieder zurückgeführt werden, so „war es notwendig, dass das menschliche Fleisch theilhaft werde der belebenden Kraft Gottes“⁷. Darum sandte Gott seinen eigenen Sohn, den Inbegriff und das Prinzip göttlichen, immer quellenden Lebens⁸. Durch ihn sollte wiederum neues Leben in der Menschheit pulsieren und die Schäden des gefallenen Menschen-

¹ In Isaiam, Mig. 70, 253 C D.

² In Act. apost., Mig. 74, 768 C.

³ Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 241 B (Pusey, vol. VI, S. 34); In Sophon., Mig. 71, 980 C.

⁴ In Luc., Mig. 72, 880 A B.

⁵ In Luc., Mig. 72, 921 C D.

⁶ In Ioh., Mig. 74, 273 D (Pusey, In Ioh. II, 482).

⁷ In Luc., Mig. 72, 908 D.

⁸ In Luc., Mig. 72, 908 C D; Thesaur., Mig. 75, 405 C D.

geſchlechtes ausgeglichen werden¹. Noch mehr! „Chriſtus iſt der zweite Adam.“² Dieſen Satz hat Cyrillus irenäiſch=alexandrinischem Geiſte folgend als Programmpunkt aufgeſtellt. Wie nämlich Adam der Anfang war zum Tode und zum Verderben, ſo iſt Chriſtus nun der Anfang zum Leben und zur Erhebung³. Chriſtus iſt „die zweite Wurzel des Geſchlechtes und der Anfänger der Menſchheit, die wiederum durch die Heiligung im Geiſte zur Unverſehrtheit zurückkehrt“⁴. Darum hält Cyrillus allen Leugnern einer wahren Inkarnation das Axiom entgegen: Um die Menſchheit zu retten, mußte der Logos ſelbſt Menſch werden, und um den ganzen Menſchen zu erheben, mußte er ein vollkommener Menſch ſein. Wäre er nicht Menſch geworden, ſo wäre die Korruption aus dem Leibe nicht entfernt worden⁵. Allgemein gilt: „Was nicht angenommen iſt, iſt auch nicht gerettet worden.“⁶ Darum iſt der Logos Fleiſch⁷ geworden, „damit er durch den Tod dem die Macht nehme, welcher die Gewalt des Todes hatte, das iſt dem Teufel, und diejenigen befreie, welche durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtſchaft gehalten werden“ (Hebr. 2, 14—15). Ja „der Eingeborene iſt uns gleich, das heiſſt vollkommener Menſch geworden, indem er ſich aufs innigſte mit uns verband, damit er unſeren ſterblichen Leib von der Verderbniß befreie, welche uns befallen: die menſchliche Seele hat er ſich zu eigen gemacht, damit er ſie ſtärker mache als die Sünde, indem er die Feſtigkeit und Umwandelbarkeit ſeiner Natur wie ein Heilbad über ſie ausgoß⁸; und ſein Fleiſch hat er zum Löſepreis für das Fleiſch aller gegeben⁹. So

¹ Im Vordergrund der Erlöſung ſteht nach Cyrillus nicht die dem Schöpfer zu leiſtende Genugthuung, ſondern die Hebung der gefallenen Menſchheit und Tilgung der erlittenen Schäden, ſiehe hiezu Weigl, Die Heilslehre des heiligen Cyrillus v. Alex., Mainz 1905, S. 46 ff.

² In Matth., Mig. 72, 408 D.

³ In Gen., Mig. 69, 29 D; In Num., Mig. 69, 620 D.

⁴ In Iſaiam, Mig. 70, 588 B; De Trinit. dial., Mig. 75, 853 C; In Matth., Mig. 72, 408 D; 72, 365 C; In Ioh., Mig. 73, 205 D (Pusey, In Ioh. I, 184).

⁵ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 21 C.

⁶ In Ioh., Mig. 74, 89 D (Pusey, In Ioh. II, 318, 9).

⁷ „Der Evangelist ſagt hauptſächlich aus dieſem Grunde: Der Logos iſt Fleiſch geworden, weil er damit das Geſchöpf nach dem bezeichnet, was am meiſten leidet, damit man ſofort die Wunde und die Arznei ſehe, das Kranke und den Arzt, das, was dem Tode verfallen, und den, der es zum Leben erweckte“ (In Ioh., Mig. 73, 160 C D).

⁸ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1213 A B (Pusey, vol. VI, S. 61 f.).

⁹ I. c., Mig. 75, 1216 A.

„wurde auf schöne Weise durch jeden Bestandteil das Mysterium der Ökonomie vollender“¹. Auf Grund der innigsten Verbindung des Fleisches mit dem Logos, dadurch, dass eben das Fleisch dem Logos zu eigen geworden, konnte die φθορά von der Menschheit gelöst werden. „Wie das Eisen, wenn es den glühenden Flammen genähert wird, sofort das Aussehen des Feuers empfängt und die Kraft des siegenden Elementes in sich aufnimmt, so ist auch die Natur des Fleisches, nachdem es den unvergänglichen und lebenspendenden Logos in sich aufgenommen hatte, nicht im alten Stande verblieben, sondern wurde in der Folge Herr über das Verderben.“²

Und negativ betrachtet: Wäre der Logos nicht in Wahrheit Fleisch geworden, welchen Rücken hätte er seinen Peinigern dargeboten, welche Wange hätte er den Schlägen dargereicht, welche Seite hätte der Speer durchbohrt? Wenn der Logos nicht Fleisch geworden wäre, dann hätte Christus für uns auch nicht sterben können, noch wäre er auferstanden. Denn wie sollte ein Schatten sterben? — Solche Reden halten wir für Fabeln³.

Der Tatsache der wahren Mutterschaft Mariens widerspricht nicht, dass der hl. Cyrillus Christus als einen „himmlischen Menschen“ bezeichnet⁴. Mit Entschiedenheit weist er in dem Briefe an Johannes von Antiochien⁵ den Vorwurf zurück, es habe nach seiner Auffassung Christus den Leib nicht aus der Jungfrau genommen, sondern vom Himmel gebracht. Wissen diese nicht, so fragt er, dass der ganze Glaubensstreit nur unternommen wurde, weil es unser festes Bekenntnis ist, die heilige Jungfrau sei Gottesgebärerin? Wenn aber unser Herr Jesus Christus nicht aus der Jungfrau geboren worden, sondern seinen Leib vom Himmel gebracht, wie könnten wir sie noch Gottesgebärerin nennen? Wen hätte dann jene geboren, wenn nicht den Emanuel? Da können wir nur ein leises Lächeln für solche haben, welche derartige Spässe gegen uns erfinden. Die Prophezeiung des Isaias (7,14) und die Verkündigung des Erzengels Gabriel (Luk. 1, 31) bekunden die Wahrheit. Bei jenem Ausspruche, unser Herr Jesus Christus sei vom Himmel herabgestiegen, stand uns das Wort des hl. Paulus vor Augen: „Der erste Mensch von

¹ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1213 D (Pusey, vol. VI, S. 64, 11).

² Hom. pasch. 17, Mig. 77, 785 D—788 A, vergl. Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 189 D.

³ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1196 C D f. (Pusey, vol. VI, S. 23 f.).

⁴ In Ioh., Mig. 74, 552 C (Pusey, In Ioh., II, 729); In Matth., Mig. 72, 401 C.

⁵ Ep. 39 ad Ioan Ant., Mig. 77, 173 ff.

der Erde irdisch, der zweite Mensch vom Himmel, himmlisch“ (1 Cor. 15, 47), und das Wort des Heilandes selbst: „Niemand steigt in den Himmel, als der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn“ (Ioh. 3, 13). Aus diesen Worten aber leiten wir nicht die törichtesten Gedanken ab, Christus habe sein Fleisch vom Himmel genommen — des Propheten Geist weist uns andere Wege¹. Doch hat trotz der fleischlichen Abstammung aus Maria jener Ausspruch „himmlischer Mensch“ in Christus seine Berechtigung, da ja der Gott=Logos vom Himmel herabgestiegen ist und Knechtsgestalt annahm, dabei aber blieb, was er war, nämlich Gott. Er ist eben als einer — als eine Person — zu betrachten mit dem Fleische, das er sich zu eigen gemacht². Und wenn er schlechthin in Gegensatz gestellt wird zu Adam als der himmlische Mensch, so bedeutet das nicht notwendigerweise — ausschliesslich — einen Unterschied in der Natur, sondern in der Qualität der Gesinnung und des Verhaltens³.

„Wohl gibt es andere, welche . . . die Behauptung aufstellen, der Logos habe die Geburt aus der Jungfrau und unsere Natur verschmäh“⁴, „der Leib sei vom Himmel gekommen; denn die unvergängliche Natur dürfte doch wohl das Fleisch des vergänglichen Körpers nicht annehmen, noch die befleckende Makel dulden“⁵. Von sich aber erklärt Cyrillus in seinem Briefe an den Presbyter Eusebius unumwunden, er sei zu einem Meinungswechsel in diesem Sinne nie gekommen; weder in irgend einem seiner Werke, noch in einem Buche oder Briefe von ihm könne eine solche Auffassung gefunden werden⁶.

Die menschliche Natur aber, welche der Logos aus der jungfräulichen Mutter empfangen hat, war nicht eine Universalnatur, ein Gattungsleib; Christus ist ein Einzelmensch wie wir gewesen. Vielfach wird nämlich, besonders von protestantischen Gelehrten, gegen die griechischen Väter der Vorwurf erhoben, dass sie allzusehr platonischem Einfluss folgend in Christus eine Gattungs-, eine Universalnatur angenommen hätten. So schreibt Krüger⁷:

¹ De Trinit. dial., Mig. 75, 940 A.

² Ep. 39 ad Ioan. Ant., Mig. 77, 180 A B, vergl. In Ps. 49, Mig. 49, 1076 A.

³ In 1 Cor., Mig. 74, 909 B C. (Pusey, In Ioh. III, 314).

⁴ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1197 C D (Pusey, vol. VI, S. 27 f.).

⁵ In Luc., Mig. 72, 937 A.

⁶ Ep. 54 ad Euseb., Mig. 77, 289 B.

⁷ Hauck, Realenzyklopädie f. prot. Theol. 4, S. 381. Vergl. Loofs, Leontius v. Byzanz: Texte und Unters. 1888, S. 48 (die menschliche Natur in Christus sei die nicht individualisierte menschliche Natur im allgemeinen).

Nach Cyrillus ist in Christus „von einem individuellen Menschen keine Rede; Christus ist kein Mensch wie Petrus und Paulus, er ist der Anfänger einer Menschheit“. Gewiss gebraucht der ägyptische Patriarch über die menschliche Natur in Christus teilweise verfängliche Ausdrücke, welche in sich betrachtet einem übertriebenen Realismus sehr nahe kommen. Man findet Stellen wie: „Alle waren wir in Christus . . . in allen nahm der Logos Wohnung durch den einen“¹. Allein damit will Cyrillus keineswegs dem fleischgewordenen Logos eine individuelle menschliche Natur absprechen. Nach der ganzen cyrillischen Darstellung erscheint Christus in seinem Auftreten, Handeln und seiner Wirksamkeit als individueller Mensch: Seine Menschwerdung vollzieht sich in ihrer Art nicht verschieden von der eines gewöhnlichen Menschen; er hungert, er dürstet, er weint bittere Tränen über den Tod seines Freundes — wie eben einer von uns. „Dadurch sollte man eben erkennen, dass er . . . ein Mensch war, und als Mensch uns gleich.“²

Einem Cyrillus hätte es niemals entgehen können, so folgert Weigl³, dass unter der Annahme einer allgemeinen Natur in Christus eine Gnadenlehre formell ausscheidet, da ja unter der erwähnten Voraussetzung die Gesamtheit der Menschen bereits in Christus zu einem übernatürlichen, göttlichen Zustand erhöht worden. Und niemals machten ihm seine scharfen antiochenischen Gegner trotz ihrer rein aristotelischen Grundstimmung eine derartige Auffassung zum Vorwurf.

Nach der ganzen Art wie sich Cyrillus die „restauratio in Christo“ denkt, musste ja Christus, um die Korruption von der menschlichen Natur zu lösen, das menschliche Leben im einzelnen, wenn auch nicht in allen Zügen durchleben. So finden schliesslich alle jene fraglichen Ausdrücke in der cyrillischen Auffassung über die repräsentative Stellung Christi als des zweiten Adams ihre glückliche Lösung. Der fleischgewordene Logos ist eben für die gesamte Menschheit das neue Prinzip des Lebens, wie Adam für alle der Anfang des Todes und des Verderbens war⁴. Wie in Adam alle gefallen waren, so sollte in Christus die ganze Mensch-

¹ In Ioh., Mig. 73, 161 C (Pusey, In Ioh. I, 141).

² In Luc., Mig. 72, 528 D.

³ Die Heilslehre des hl. Cyrillus v. Alex. S. 68.

⁴ Siehe oben Seite 57, bes. Anm. 3, vergl. In Gen., Mig. 69, 144 C; In 1 Cor., Mig. 74, 880/81; In Isaiam, Mig. 70, 588 B; De Trinit. dial., Mig. 75, 853 C; In Zach., Mig. 72, 96 C.

heit regeneriert werden. Das aber wirkte der Herr, indem er Knechtsgestalt annahm, die menschliche Natur aufs innigste mit sich verband und als Mensch aus unserer Mitte — und gleichzeitig als Gott — die grossen Heilstaten vollführte¹. Das bestätigen Cyrills eigene Worte: . . . „Er (Christus) hat die ganze menschliche Natur in sich zum heiligen, untadeligen Leben umgewandelt, als er Mensch geworden und in unserer Gestalt erschienen ist.“² Cyrill stellt die Analogie auf: Es war der Fluch der schmerzhaften Geburt vom Weibe genommen, nachdem ein Weib den Emmanuel geboren³. Als Erklärung kann die Stelle dienen: „Weil er (Christus) uns in sich trägt, insofern er die menschliche Natur getragen, heisst auch des Logos Leib unser Leib.“⁴ Endlich wendet Cyrillus selbst den Ausspruch des Apostels an: „Wie durch einen das Verderben, so durch einen Menschen das Heil“⁵ (1 Cor. 15, 21). War Adam ein individueller Mensch, so desgleichen Christus.

So verlangt nach Cyrillus die repräsentative Eigenschaft Christi als des neuen Hauptes der Menschheit, der Zweck der Menschwerdung selbst, dass der Logos in Wahrheit Mensch geworden sei. Darum ist der Grundgedanke seiner sämtlichen Schriften: Maria hat den Logos dem Fleische nach geboren. Durch Überschattung des hl. Geistes wurde im Schoosse Mariens die Menschheit des Logos gebildet. Als den Tag der Empfängnis gibt Cyrill den Freitag an, den Todestag Christi⁶. Freilich liegen sämtliche Gedanken bei der ganzen polemischen Darstellungsweise nirgends in systematischer Fassung vor, sie finden sich grossenteils ganz zerstreut. Vielfach lassen sie auch die nötige kritische Schärfe und Auswertung des vorgebrachten Beweismateriales missen. Es waren ja schliesslich beide Gegner in der Lehre über die wahre Mutterchaft Mariens einig und Cyrillus hatte sich — nur negativ — gegen den Angriff zu decken, es habe seine Theotokoslehre doketischen Hintergrund.

¹ In Ioh., Mig. 74, 473 C D (. . . ἐπεὶ περὶ ὡς ἀνθρώπος δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεβίω Χριστός), bei Pusey, In Ioh. II, 657.

² In 2 Cor., Mig. 74, 946 D (Pusey, In Joh. III, 345).

³ In Luc., Mig. 72, 489 C.

⁴ In Joh., Mig. 74, 280 B (Pusey, In Joh. II, 486), vergl. In Joh., 74, 432 B (er trug uns durch sein Fleisch), Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 17 A (. . . καὶ διὰ τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ σαρκὸς πάντας ἔχων ἐν ἑαυτῷ).

⁵ In 1 Cor., Mig. 74, 900 D, In Luc., Mig. 72, 909 A (Pusey, In Ioh. III, 303 u. 313).

⁶ Ep. 86 ad S. Leonem Pap., Mig. 77, 384 A.

b) Die Gottesmutterschaft Mariens.

Alle Unsicherheit in der vorliegenden Frage hat der hl. Cyrillus gelöst. Nestorius hatte ursprünglich das „Theotokos“ (Gottesgebäerin) gelehnt, später lavierte er zwischen „Anthropotokos“ (Menschengebäerin) und „Theotokos“ hin und her, betonte in berechneter Verschleierungstaktik das „Christotokos“ (Christusgebäerin), das beide anderen Ausdrücke in sich schliesse, — sachlich aber hat er das „Theotokos“ immer abgelehnt, wenn er dasselbe auch dem Wortlaut nach zugab.

Demgegenüber hat Cyrillus das „Theotokos“ zum Schibboleth der wahren Lehre erhoben: „Zu einem richtigen und fehlerlosen Bekenntnis unseres Glaubens genügt Satz und Attest der Gottesmutterschaft der heiligen Jungfrau.“¹ Darum lautet auch das erste Anathem, das Cyrill als Exekutor der päpstlichen Antwort seinem Schreiben an Nestorius beifügte: „Anathema, wer nicht bekennt, dass der Emmanuel wahrer Gott und die heilige Jungfrau deshalb Gottesgebäerin . . . ist.“² Maria ist Gottesgebäerin — für die Anerkennung dieser Wahrheit kämpft Cyrill in seinen sämtlichen antinestorianischen Schriften³.

Dem „Theotokos“ aber ist weder „Anthropotokos“ noch „Christotokos“ beizufügen. Jeglicher Zusatz bedeutet eine Konzession an nestorianisches Denken⁴. Der Begriff Theotokos schliesst die Wahrheit der Menschwerdung und der menschlichen Natur im ganzen Umfang in sich⁵. Er bedarf keiner Ergänzung.

Keineswegs aber besagt dieser Ausdruck, die heilige Jungfrau habe schlechthin die Gottheit geboren. Gegen diese Auffassung wendet sich Cyrill von Anfang an und verteidigt seinen Standpunkt

¹ Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1093 A (ἀρκεῖ τοιγαροῦν πρὸς ὀρθὴν καὶ ἀδιάβλητον τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμολογίαν, τὸ Θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον), l. c. 1093 C („es genügt das erstere Wort [θεοτόκον], welches das Bekenntnis unseres ganzen Geheimnisses umfasst“).

² Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 120 B C; Explic. XII cap., Mig. 76, 296 C ff.; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 317 C ff.; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 392 B f.

³ Nur wenige seiner Schriften fallen ausserhalb des Rahmens seiner Polemik. Siehe hiezu: Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodorets v. Cyrus: Tüb. Theol. Quart.-Schrift 70 (1888), S. 406.

⁴ Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 276 D; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 396 D f.; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1257 C.

⁵ Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1093 A.

gegen jeden Argwohn seiner Gegner¹. Niemand denkt daran, Maria mit diesem Titel zur Göttin zu machen; wir wissen wohl, dass sie eine menschliche Person ist wie wir². Es wäre auch höchst albern, wollte jemand der Behauptung Raum geben, es habe der Logos, der Schöpfer des Alls, erst mit der Geburt aus der Jungfrau den Anfang seiner Existenz genommen. Wie könnte ein solcher Antwort geben auf die Worte der hl. Schrift bei Joh. 1, 1–3 („im Anfang war das Wort“ . . .), 1 Joh. 1, 1–2 („was von Anfang an war und was wir gehört . . .“), Ioh. 8, 57–58 („ehe Abraham ward, bin ich“)?³

Cyrrill fasst im Gegenteil das Geheimnis der Gottesmutterchaft in voller Schärfe. Die Mutterschaft setzt ein mit der aktiven Empfängnis, und die Gottesmutterchaft schliesst das Empfangen des Gottessohnes in sich. Klar betont darum der Patriarch gleich in seinem ersten Hauptschreiben dem Nestorius gegenüber: „Es wurde nicht zuerst ein gewöhnlicher Mensch aus der heiligen Jungfrau geboren, auf den sich dann der Logos herabliess, sondern es heisst: durch die Vereinigung vom Mutterschosse an hat sich der Logos der menschlichen Geburt unterzogen, indem er sich dieselbe zu eigen machte.“⁴ „Er war schon im Mutterleibe Gott.“⁵ Nach der Geburt hätte überhaupt eine wahre Vereinigung nicht mehr eintreten können⁶. Des Cyrillus Standpunkt ist klar: In treuem Anschluss an den Glauben der heiligen Väter, gleichsam den königlichen Weg wandelnd, bekennen wir, dass der eingeborene Gott=Logos, der aus der Substanz des Vaters gezeugt ist, Fleisch angenommen hat und

¹ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 22 A f., Hom. pasch. 17, Mig. 77, 777 C (οὐ θεότητα γυμνήν . . . ἀποτερεῖν τὴν παρθένον . . .), Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1093 A (οὐ γὰρ θεότητα τέτοκε γυμνήν ἢ ἁγία παρθένος), Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1400 B; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 320 C D f.; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 20 A; vergl. dazu Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 212 B; 229 B.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 57 B.

³ Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C; 48 D; Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 257 B; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 56 D; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1152 A; In Ioh., Mig. 73, 29 A.

⁴ Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 109 C („ . . . ἰδίαν αὐτὴν [σάρκα] ποιησάμενος ἐκ μήτρας“); Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 D (ἐξ αὐτῆς μήτρας ἐνωθεὶς); Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 396 D; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1397 B.

⁵ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 156 A (ὁ καὶ ἐν μήτρᾳ θεός) bei Pusey, vol. VI, S. 167, 1.

⁶ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 265 C.

Mensch geworden ist, d. h. dass er aus der heiligen Jungfrau Fleisch annahm und dasselbe sich vom Mutterschosse an zu eigen gemacht hat¹. Cyrill vergleicht das tiefe Geheimnis der göttlichen Menschwerdung mit dem Vorgang der menschlichen Geburt. „Obgleich die Mütter nur den irdischen Leib geben, so sagt man doch, dass sie nicht bloss einen Teil, sondern das Ganze geboren haben, das aus Leib und Seele besteht. Niemand wird sagen, dass Elisabeth nur den Leib geboren habe, nachdem sie doch dem beseelten Täufer das Leben geschenkt, einem Menschen, der aus Leib und Seele besteht. So haben wir uns auch die Geburt Christi vorzustellen . . . Ein Schwätzer, wer sagt, die Mutter sei nur Fleisches- und nicht auch Seelengebärerin; denn wenn die Frucht ihres Leibes auch aus zwei, und zwar aus zwei ungleichen Teilen besteht, so ist dieselbe doch ein Mensch, ein Lebewesen.“² Kurz: „Der Logos aus Gott Vater wurde von der Jungfrau geboren, die nur als Mittel und Werkzeug berufen ward, den mit dem Fleisch Vereinigten dem Fleische nach zu gebären. Der Emanuel ist Gott, und Mutter Gottes wird die genannt, welche den unsertwegen erschienenen Gott geboren hat.“³ So lautet bündig das Ergebnis seiner antinestorianischen Argumentation. Das ist sein leitender Gedanke⁴.

Die Leugnung des „Theotokos“ ist darum nichts anderes als die Leugnung der Gottheit Christi⁵. Diese beiden Wahrheiten sind Korrelate.

a) Cyrills Beweisführung: Die Gottheit Christi, des Sohnes aus Maria.

Mit dem Vorausgehenden sind bereits die Richtlinien der Argumentation Cyrills bestimmt. Er weiss, dass der Ausdruck Theotokos von den Schülern Christi formell nicht überliefert

¹ Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 109 C.

² Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 21 B – D; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 37 A B.

³ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 777 C.

⁴ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 13 B; 21 A; 29 B; 40 A; Ep. 4 ad Nest. Mig. 77, 48 D; Ep. 19 ad clerum populumque Const., Mig. 77, 125 A; Ep. 31 ad Maxim. Const., Mig. 77, 153 B; Ep. 45 ad Succens., Mig. 77, 229 C D; Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 257 D; Ep. 54 ad Arist., Mig. 77, 324 A; 1. Anath., Mig. 77, 120 B C; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 28 C; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 260 B C; 278 B; 284 B; Eplic., XII cap., Mig. 76, 296 C D; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 396 D; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1261 C; 1273 D f.; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1400 D; In 2 Cor., Mig. 74, 917 B; In Luc., Mig. 72, 484 B.

⁵ Ep. 16 ad Iuvenal., Mig. 77, 104 C; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1273 D f.

wird¹; trotzdem ist derselbe sachlich in Schrift und Tradition festgelegt. Cyrills Beweisgang besteht fast durchweg in einem ausdrücklich oder enthymematisch durchgeführten Schlussverfahren, das auf den beiden Prämissen der Gottheit und der Einpersönlichkeit Christi beruht: Ist Christus Gott, dann ist auch Maria, welche den Logos im Fleische geboren hat, Gottesgebälerin². Und dass Christus Gott ist, das lehren uns klar und bestimmt die beiden Glaubensquellen, Schrift und Tradition³.

Zugute kommt dem hl. Cyrillus in der Argumentation seine ganze christologische Auffassung. Diese ist beherrscht vom Logos = gedanken. Cyrill beginnt seine theologischen Spekulationen mit Gott = Logos — im Gegensatz zu der antiochenischen Schule, welche den Menschen Christus zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen nimmt. Eine Hauptbelegstelle ist darum der Anfang des Johannesevangeliums: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt . . .“ (Joh. 1, 14). So eröffnet der Patriarch bereits in der 17. Osterhomilie seine Argumentation in folgender Weise. „Er (Christus) war eben auch in der Menschheit Gott. So und nicht anders kann man sagen, dass das, was geboren wurde, der Natur nach Gott war, und dass die jungfräuliche Mutter, die ihn geboren, nicht Mutter bloss des Fleisches war, wie die übrigen Mütter, vielmehr des Herrn und Gottes, der unsere Ähnlichkeit anzog.“⁴ Ebenso schreibt Cyrill an seine Mönche in Ägypten⁵. Mit dem Johanneischen Worte stützt er sein 5. Anathem hinsichtlich der wahren Gottheit Christi⁶. Darauf kommt er in seiner Erklärung zum Symbolum zurück, als die Orientalen auch letzteres für ihre Auffassungen zu missdeuten suchten⁷. Ausführlich argumentiert er aus der vorliegenden Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange in seinen fünf Büchern gegen Nestorius⁸.

¹ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 13 B. Die hl. Schrift nennt Maria Mutter Mutter des Herrn. Siehe Schaefer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster i. W. 1887, S. 85—104.

² Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1276 A (Pusey, vol. VII, S. 351, 1 f.).

³ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1400 D; Ep. 45 ad Succens., Mig. 77, 229 D; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1204 C, 1209 D.

⁴ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776—77.

⁵ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 17 C D.

⁶ Explic. XII cap., Mig. 76, 304 B (Pusey, vol. VI, S. 249, 13 f.).

⁷ Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 304 A, vergl. Hom. pasch. 20, Mig. 77, 840 C; Ep. 46 ad Succens., Mig. 77, 240 B.

⁸ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 16 B f.; zu Joh. 1, 1: Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1399 C D; Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 297 C.

Eberle, Mariologie des hl. Cyrillus.

An Luc. 1, 35 („Darum wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“) knüpft er die Frage an: „Ist der Sohn aus Maria in Wahrheit Sohn Gottes, oder wird er nur mit diesem Namen bezeichnet?“ Seine Antwort dazu und seine ganzen Darlegungen über das Trinitätsverhältnis geben uns klaren Bescheid, dass es Cyrill im Geheimnis der Inkarnation tatsächlich darauf ankommt, den wahren und eigentlichen Sohn Gottes, die zweite Person in der Gottheit, vorzukehren. Zweifellos, so erklärt er, ist der Sohn Mariens eine göttliche Person. Man muss eben erkennen, dass der Logos seiner Person nach Fleisch geworden ist, d. h. dass er durch den hl. Geist aus der Jungfrau das Fleisch sich zueigen gemacht. So wird er als wahrer Gott erkannt¹. Cyrill gebraucht bereits für das Verhältnis der drei göttlichen Personen die Formel: „eine Natur in drei Personen“². Die Natur der Gottheit ist eine und einfach³, trotzdem nehmen wir einen Vater, einen Sohn und den hl. Geist an, setzen diese mit ihren eigenen Hypostasen und krönen sie wiederum mit der Einheit der Natur⁴. Der Sohn ist darum der Substanz $\langle\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\rangle$ nach nicht verschieden vom Vater, aber dem Prosopon nach, — nicht als ob er ein anderer sei der Natur nach, sondern indem er in seinem eigenen Prosopon aufgefasst wird und in der Verschiedenheit hinsichtlich der Subsistenz. Denn er ist der Sohn und nicht der Vater, und doch sagen wir nicht, dass er sich der Substanz $\langle\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\rangle$ nach unterscheide. Analog gilt: Petrus ist Petrus und nicht Paulus, und Paulus nicht Petrus, sie bleiben aber nicht verschieden in der Natur⁵. Der Logos ist auch nicht ohne Subsistenz, wie Marzell und Photin meinen⁶. Er ist das Leben — und das Leben ist nicht ohne Subsistenz⁷. Noch ist er ein Mittelwesen zwischen Gott und der Kreatur⁸. Das

¹ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1276 A B (Pusey, vol. VII, S. 213).

² Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 240 C ($\mu\iota\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \eta\ \theta\epsilon\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\tau\iota\sigma\iota\nu\ \delta\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\nu\ \iota\delta\iota\kappa\alpha\iota\varsigma\ \nu\omicron\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$), bei Pusey, vol. VI, S. 233, 20, De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1405 C; De Trinit. dial., Mig. 75, 837 C.

³ De Trinit. dial., Mig. 75, 756 B ($\mu\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\eta$); 1092 C ($\acute{\alpha}\pi\lambda\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$); In Luc., Mig. 72, 732 A.

⁴ In Genes., Mig. 69, 68 B.

⁵ In Ioan., Mig. 74, 237 C D (Pusey, In Ioh. II, 451); Thesaur., Mig. 75, 141 D, 181 C; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1153 A.

⁶ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1193 A; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1153 A.

⁷ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1208 A; 1204 C f.

⁸ De Trinit. dial., Mig. 75, 764 B C f.; Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 297 C f.

betont Cyrill scharf gegen die Geschöpflichkeitslehre der Arianer. Der Logos ist dem Vater wesensgleich¹, er ist ja aus dem Wesen des Vaters gezeugt — nicht erschaffen²; er ist das Bild und der Abglanz des Vaters³. Kurz: der Logos ist in Wahrheit Gott, die zweite Person der Trinität.

Gross also muss, um wieder auf die Beweisgründe Cyrills zurückzukommen, die Torheit der Juden gewesen sein, da sie jede Kunde über die Gottheit Christi verkannten⁴. Alle Propheten hatten klar den Kommenden als Gott verkündet. David meldet uns das Geheimnis der Menschwerdung: „Gott wird sichtbar kommen und wird nicht schweigen“ (Ps. 49, 3). Von Baruch hören wir: „Er ist auf Erden gesehen worden und hat mit den Menschen verkehrt“ (Bar. 3, 38). Isaias sagt die wunderbare Geburt voraus: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Emmanuel nennen, d. i. Gott mit uns“ (Is. 7, 14). Es hat schon Moses mit Rücksicht auf den Erlöser von der „species Dei“ (Gen. 32, 31) gesprochen. Diese Stellen finden sich zusammenhängend in der Abhandlung gegen den Kaiser Julian. Cyrill will damit dessen Behauptung entkräften, Moses, die Propheten und Apostel hätten Christus nicht als Gott anerkannt, sie wüssten nur von einem Gott⁵. Was endlich das Neue Testament an Belegstellen für die Gottheit Christi bietet, das bringt Cyrill erschöpfend in seinem ersten Briefe an die kaiserlichen Damen⁶. In der Anwendung der Zitate ist er freilich nicht sehr wählerisch; seine alexandrinische Allegorese gestattete ihm weiten Spielraum.

Aus den Propheten waren also Ort und Umstände der Geburt des göttlichen Erlösers bekannt⁷. Und da nun der Logos

¹ De Trinit. dial., Mig. 75, 672 B C (ὁμοούσιος, ὁμοφύης); 669 D (ὁὐκ ἕκφυλος, ὁμοούσιος); Thesaur., Mig. 75, 128 B D.

² De Trinit. dial., Mig. 75, 789 A, 745 B; Contra Iulianum lib. VIII, Mig. 76, 912 C D, In Hebr., Mig. 74, 960 A, Hom. pasch. 12, Mig. 77, 680 C.

³ Hom. ex div. 1, Mig. 77, 984 D; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 773 B; In Genes., Mig. 69, 277 A; Thesaur., Mig. 75, 128 B D. Darum hat auch der Sohn alle Eigenschaften des Erzeugers: Der Vater ist ewig, unsterblich, König, Schöpfer, Herrscher, Gott. Und dieses alles ist auch der Sohn (Thesaur., Mig. 75, 52 A); es ist der Vater im Sohn und der Sohn im Vater (Thesaur., Mig. 75, 184 A B). Siehe über diesen Punkt ausführlich bei Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 134—161.

⁴ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 140 D (Pusey, vol. VI, S. 155, 33 f.).

⁵ Contra Iulianum lib. VIII, Mig. 76, 900 C; lib. X, 1004 C.

⁶ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1221—1336.

⁷ Ps. 131, 6; Mich. 5, 2 (Hom. ex div. 5, Mig. 77, 1000 C).

in die Welt eintreten sollte, verkündet der Engel der Jungfrau Maria: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten, darum wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“¹ (Luk. 1, 34–35). Deshalb der Engelsgesang und der Jubel über der Grotte von Bethlehem: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden“² (Luk. 2, 14). Denn „es schickte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe“³ (Gal. 4, 4). So gilt vom Logos: „Da er reich war, ist er arm geworden, damit wir durch seine Armut reich würden“⁴ (2 Cor. 8, 6). Der Eingeborene hat „den Samen Abrahams angenommen und ist seinen Brüdern ähnlich geworden“⁵ (Hebr. 2, 16–17).

Schon mittels der Namensbezeichnung hat Gott durch die Stimme des Propheten klar eröffnet, dass der Sohn aus der heiligen Jungfrau ein fleischgewordener Gott zu nennen ist⁶. Es bedeutet das Wort Emmanuel, womit ihn der Prophet aus grauer Vorzeit schon bezeichnet, „dass Gott in Menschengestalt erschienen ist“⁷. Wohl heisst es auch, dass Gott mit den Heiligen war, aber dennoch ist ausser ihm keiner Emmanuel genannt worden. Denn nur einmal ist „Gott mit uns“ geworden, als er auf Erden gesehen wurde und mit den Menschen verkehrte“ (Bar. 3, 38). Ebenso wird auch durch den Namen Jesus Christus der im Fleisch erschienene Gott geoffenbart⁸. Durch Engelsmund ward ihm der Name Jesus gegeben⁹ (Luk. 1, 31), weil er als menschgewordener Gott den Erdkreis erretten sollte¹⁰. Er wird Christus genannt, d. i. der Gesalbte, denn seine Menschheit ist mit dem hl. Geiste gesalbt. Diese ist aber nicht wie bei den Patriarchen und Propheten bloss mit göttlicher Kraft durchdrungen worden. Die Salbung war eine substantielle Heiligung — die völlige Präsenz des salbenden

¹ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1276 A B, Explic. XII cap., Mig. 76, 305 C.

² Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1089 C; Hom. pasch. 10, Mig. 77, 612 A; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1395 A.

³ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 116 D; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 D; Hom. pasch. 13, Mig. 77, 693 D; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 285 C.

⁴ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 773 B.

⁵ Hom. pasch. 24, Mig. 77, 893 A; Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1093 B; Hom. pasch. 15, Mig. 77, 745 A.

⁶ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1257 D (Pusey, vol. VII, S. 337, 30 f.).

⁷ In Isaiam, Mig. 70, 204 D; Thesaur., Mig. 75, 516 B.

⁸ In 2 Cor., Mig. 74, 917 C (Pusey, In Ioh. III, 322, 4).

⁹ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1176 C (Pusey, vol. VII, S. 94, 10).

¹⁰ In Isaiam, Mig. 70, 1036 D (Luc. 1, 30–31).

Prinzipes¹. Man könnte darum die Mutter eines jeden Christen wohl Christusgebärerin nennen, weil ein jeder im hl. Geiste geheiligt wird — niemals aber Gottesgebärerin. Das gilt einzig von der Mutter Jesu². Endlich wird der Sohn Mariens auch Erstgeborener genannt, aber nicht schlechthin, sondern „unter vielen Brüdern“. Und durch die Bezeichnung „Eingeborener“ wird er sicherlich über den Rang der Geschöpfe hinausgehoben³.

Während dann Christus, sichtbar im Fleische, auf Erden weilte, ward er durch zahlreiche Zeugnisse als wahrer Gott anerkannt und bestätigt. Der hl. Petrus hat damals auf die Frage: Was haltet ihr vom Gottessohne, nicht gesagt: „Du bist Christus oder der Sohn Gottes“, sondern: „Du bist Christus, der Sohn Gottes“. Viele nämlich sind Christi der Gnade nach, . . . aber nur einer ist in Natur der Sohn Gottes. Darum gebraucht Petrus den Artikel: dieser Christus, dieser Sohn Gottes⁴. Gewiss hatte er nicht den Logos an sich geschaut, ohne das Gewand des Fleisches (ϣυμὸν καὶ ἄσφαρον), sondern den in Fleisch und Blut Erschienenen hatte er vor Augen. Und trotzdem legte er das Bekenntnis der Gottheit Christi ab. Und Christus hat es selbst bestätigt: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist“⁵ (Matth. 16, 16—17). Ebenso bekannte Johannes der Täufer, als er Jesus auf sich zugehen sah: „Sehet, das ist das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt“, „er ist es, von dem ich gesagt habe: nach mir kommt ein Mann, der mir vorangegangen, denn er war vor mir“⁶ (Joh. 1, 29—30). Und da die Gottesschüler ihren Herrn auf dem Meere wandeln sahen, löste sich das Wort von ihren Lippen: „Wahrhaft, du bist der Sohn Gottes.“ Sie bekräftigten ihr Bekenntnis mit einem Schwure: wahrhaft!⁷ „Sichtbar ist der Unsichtbare geworden“, „greifbar der Ungreifbare“. Und darum sprach Thomas, als des Ungläubigen Hand die Wundmale der Nägel

¹ In Hebr., Mig. 74, 961 B C, De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1220 D, In Matth., Mig. 72, 365 A, vergl. Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 29 B, Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 317 C f.

² Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 20 C.

³ Thesaur., Mig. 75, 401 C f.

⁴ In Matth., Mig. 72, 421 D, Hom. pasch. 8, Mig. 77, 576 A.

⁵ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1312 C (Pusey, vol. VII, S. 382).

⁶ I. c. 1312 B.

⁷ I. c. 1312 D.

berühren durfte: „Mein Herr und mein Gott!“¹ Ganz allgemein haben die Schüler Christi das Bekenntnis abgelegt: „Wir haben mit Augen das ewige Leben geschaut, das heisst, den Logos aus dem Vater.“²

Endlich führt Cyrill das Selbstzeugnis Christi zum Beweise seiner Gottheit an. Als der grosse Wundertäter den Blindgeborenen im Tempel geheilt hatte, da stellte er an diesen die Frage: Glaubst du an den Sohn Gottes? Und er antwortete: Wer ist es, damit ich glaube? Und da gibt der Herr ihm den Bescheid: Du hast ihn gesehen, der mit dir spricht, der ist es³ (Joh. 9, 36–37). Und als Philippus den Heiland bat: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns“, da antwortet er: „Ich und der Vater sind eins, wer mich sieht, der sieht auch den Vater“⁴ (Joh. 14, 8–11). Den Nikodemus unterweist der Heiland in dem nächtlichen Gespräche, er sei vom Himmel herabgestiegen, er spreche nicht „menschlich“, sondern „himmlisch“⁵ (Joh. 3, 10–13). Es zeigt Cyrillus im Anschluss an Matth. 22, 42 f., wie Christus selbst sich als den „Herrn Davids“ und damit als Gott bekennt⁶.

Zum Beweise seiner göttlichen Autorität und seiner schöpferischen Kraft weist Christus auf die Macht seiner Werke hin: „Wenn ich nicht Werke meines Vaters tue, so sollt ihr mir nicht glauben, wenn ich sie aber tue, dann glaubet wenigstens meinen Werken!“ (Joh. 10, 37 f.). Er besass eben die göttliche Würde nicht bloss rein äusserlich, wie auch sonst die hl. Schrift manchen Gott nennt, sondern er war Gott wesentlich⁷. Darum hätten die Juden leicht aus den Wundertaten seine Gottheit erkennen können⁸. Er wirkte als „der Herr der Macht“⁹. Er gebot dem Aussätzigen: „Ich will, sei rein“ — und er ward rein. Er gebot dem Sohn der Witwe:

¹ De Trinit. dial., Mig. 75, 937 B C; In Ioan., Mig. 74, 733 B (Pusey, In Ioh. III, 151).

² Im Anschluss an 1 Ioh. 1, 1–2 (De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1284 C).

³ Der Blindgeborene sah ihn nicht ohne Fleisch, er sah nicht den Logos an sich, sondern in unserer Gestalt — und dennoch dieses Bekenntnis des Herrn! Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 305 B.

⁴ Hom. pasch. 10, Mig. 77, 629 A; De Trinit. dial., Mig. 75, 923 D; In Ioan., Mig. 73, 52 A.

⁵ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 569 A B.

⁶ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 289 B C.

⁷ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 568 A.

⁸ Hom. pasch. 24, Mig. 77, 893 C.

⁹ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 568 A.

„Jüngling, ich sage dir, stehe auf!“ — und er stand auf¹. Er befahl dem Meere: „Schweig still und verstumme!“ — und die Wellen glätteten sich² (Mark. 4, 39). „Er legt einem Kranken die Hände auf und gibt zu erkennen, dass das Werk des Logos vom Fleische ausgeführt werde, indem er die Gott zukommende Kraft jenem verlieh.“³ Und da nun die Juden in ihrer Torheit und Befangenheit den Herrn und Meister ans Kreuz schlugen, da wurde die Erde in ihren Grundfesten erschüttert. „Die Sonne verbarg ihre Strahlen und schickte Finsternis über die Lande... Die Erde zerbarst, und selbst die Unterwelt entliess die Seelen der Heiligen. Nun denn, auf wessen Wink geschah dieses alles? Nicht etwa Gottes? Gott war im Fleische, und über die schmählische Behandlung zürnte die Schöpfung.“⁴

Vorliegende Gedanken ziehen sich durch sämtliche Schriften Cyrills. Ausführlich aber widmet der Patriarch der Verteidigung seiner These, dass Christus Gott und Maria deshalb Gottesgebärerin ist, ganze Abhandlungen. Diesem Zwecke dienen die fünf Bücher gegen Nestorius⁵, sein Dialog mit Nestorius⁶, endlich sein Buch „gegen diejenigen, welche die heilige Jungfrau nicht als Gottesgebärerin bekennen wollen“⁷. Niemals weicht er den Schwierigkeiten seines Gegners aus, mit Akribie, Schlagfertigkeit und unter hervorragender Ausnutzung der hl. Schrift weist er restlos dessen Argumente zurück.

Und wenn trotzdem noch jemand in ablehnender Haltung stehen bliebe und die Frage stellte, wo in der hl. Schrift denn Maria Gottesgebärerin genannt werde, so will Cyrill noch folgendes direktes Zeugnis für seine Wahrheit anführen: Deutlich verkündet der Engel den Hirten auf dem Felde: „Heute ist euch der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr“ (Luk. 2, 11). Er sagt nicht: „welcher Herr sein wird, oder in welchem der Herr wohnen wird“, sondern: „welcher der Herr ist“. Ähnlich wie der Engel meldet auch Petrus, als er zu Kornelius eintritt und spricht: „Er sendet den Kindern Israels das Wort, freudeverkündend durch Jesus Christus; dieser ist der Herr aller“ (Act. 9, 36). Siehst du, wie er sagt, „das Wort“ —

¹ *Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 80 A* (Pusey, vol. VI, S. 198); *Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 32 A.*

² *Hom. pasch. 24, Mig. 77, 893 C.*

³ *In Luc., Mig. 72, 549 D, 552 B.*

⁴ *De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1268 D* (Pusey, vol. VII, S. 207 f.).

⁵ *Mig. 76, 9–248.*

⁶ *Mig. 76, 249–256.*

⁷ *Mig. 76, 256–592.*

statt „die Heilsbotschaft durch Jesus Christus“ — sei ihnen gesendet worden. Und zeigend, wer Christus sei, fügt er bei: „Dieser ist der Herr aller.“ Also ist ohne Zweifel diejenige, welche ihn geboren, Gottesgebärerin. So hat auch die Mutter des Täufers am Jordan, vom hl. Geiste erfüllt, Maria angeredet. Denn es wurde, so heisst es (Luk. 1, 41–43), Elisabeth vom hl. Geiste erfüllt und rief aus: „Gebenedeit bist du unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes; woher wird mir dieses zuteil, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“¹

Schrift und Tradition sind dem Alexandriner unbestreitbare Glaubensnorm². Darum verweist er auch in der vorliegenden Frage der Gottesmutterschaft Mariens neben den Belegstellen der hl. Schrift immer wieder auf die Überlieferung der Väter. Dies umsomehr, als Nestorius glaubhaft zu machen suchte, die Väter und speziell das Nizänum hätten Maria niemals mit dem Ehrentitel „Gottesmutter“ ausgezeichnet³. Gleich in seinem 1. Briefe an die ägyptischen Mönche betont Cyrill die Autorität des hl. Athanasius, der ja eine Leuchte der alexandrinischen Kirche war und „durch seine Gelehrsamkeit auf dem nizänischen Konzil alle in Staunen setzte“. Dieser hat unumwunden in seinem Buche über die Trinität Maria diesen Titel zugebilligt⁴. Einen ausführlichen Väterbeweis bringt Cyrill in seiner ersten Schrift an die kaiserlichen Damen⁵. Er führt hier mehrere Stellen an aus den Schriften des hl. Athanasius, des Attikus, Antiochus, Amphilocheus, Amon, Bischofs von Adria-nopel, des Bischofs Johannes von Konstantinopel, des Severianus, Vitalis und Theophilus. Er weist darauf hin, dass ihm noch eine Reihe anderer Zeugnisse zu Gebote stünde, ja dass alle hervor-ragenden Väter die heilige Jungfrau mit diesem Titel geehrt hätten⁶. In dem Briefe an Akacius von Beröa zitiert er wiederum Athanasius,

¹ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 284 A B.

² In Ioan., Mig. 73, 533 A („der königliche und gangbare Weg“), bei Pusey, In Ioh. I, 489, Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 72 C.

³ Ep. 1 ad cler. Const., Mig. 77, 64 B; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 45 B; Loofs, Nestoriana S. 167, 71 171, 9; 295, 4 f.; Nau, L. H., S. 154.

⁴ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 13 B (hier zitiert Cyrill eine Stelle des hl. Athanasius aus dessen Schrift Contra Ar. III. c. 29; siehe dazu Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius S. 64); Ep. 14 ad Acac., Mig. 77, 97 B; Hom. pasch. 8, Mig. 77, 572 A.

⁵ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1209–1221 (Pusey, vol. VII, S. 161–170).

⁶ l. c. Mig. 76, 1217 C (Pusey, vol. VII, S. 167, 21 f.).

dann Basilius, Gregorius und Attikus¹. Speziell begründet er seine Sentenz mit dem Hinweis auf die Entscheidung der 318 von Nizäa. „Hier sprachen die Väter unter Eingebung des hl. Geistes.“² Er gibt wohl der Meinung des Nestorius und Anastasius insofern recht, als sie behaupten, das Nizänum habe jenen Ausdruck „Theotokos“ (Gottesgebärerin) formell nicht gebraucht. Es musste denselben auch keinem Gegner gegenüber verteidigen. Immerhin ist jener Begriff nach seiner Überzeugung implicite als Lehrpunkt in der Synodalentscheidung enthalten, insofern hier der Satz aufgestellt wurde, der Gottessohn sei geboren und Fleisch geworden³. Später gab Cyrill noch eine eingehendere Erklärung des nizänischen Glaubensbekenntnisses, als einige Orientalen das Symbolum in ihrem Sinne zu deuten suchten⁴. Sein Ergebnis lautet: Die Auffassung des Nizänums deckt sich mit der Lehre der übrigen Väter⁵.

Den Vernunftbeweis endlich führt Cyrill aus dem Umstande, dass der Sohn aus Maria eine gotteswürdige Geburt gehabt. Das ist ein Zeugnis dafür, dass er eben nicht blosser Mensch, sondern der fleischgewordene Gott gewesen⁶. Ungewöhnlich und wunderbar muss jedem die Geburt des Emmanuel erscheinen: Aus einer Jungfrau ging er hervor, welche die Rechte der Ehe nicht kannte⁷. Er allein hatte eine Mutter, welche die ehelichen Rechte nicht benützte. Ein gewöhnlicher Mensch wird nicht auf gotteswürdige Weise, durch ein Wunder geboren⁸. Schon die Art des Eintrittes Christi in die Welt deutet auf die Majestät seiner Würde.

Hierin gibt es also bei Cyrill kein Schwanken: Christus, der Sohn aus Maria, ist wahrer Gott, die zweite Person der Gottheit.

¹ Mig. 77, 97 B; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 324 C D.

² Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 16 B; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 A B; Explic. XII cap., Mig. 76, 296 C D; Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 184 D; Ep. 46 ad Succens., Mig. 77, 240 A ff.

³ Ep. 10 ad cler. Const., Mig. 77, 64 B C.

⁴ Ep. 52 ad Donat., Mig. 77, 249 C.

⁵ Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 289–320; bes. 312 B C.

⁶ Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1065 D (καὶ μάρτυς ἀξιόπιστος ἡ σφραγὶς τῆς παρθενίας μου);

⁷ Hom. pasch. 30, Mig. 77, 980 A (παραδόξως – ἀπειρογάμου); Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1093 B.

⁸ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 B (Pusey, vol. VI, S. 268, 29–30).

β) Cyrills Beweisführung: Die Einpersönlichkeit Christi.

Auch Nestorius hatte nicht geleugnet, dass Christus Gott ist. Der Name Christus ist ja die einigende Bezeichnung des Logos und des Sohnes aus der jungfräulichen Mutter. Diese Art der Verbindung berechtigt Nestorius gleichzeitig zu erklären: Der Gott Logos ist durch Maria nur hindurch gegangen¹, sie hat in Wirklichkeit einen Menschen geboren². So sieht Nestorius sich ermächtigt, einerseits der heiligen Jungfrau den Ehrentitel Gottesgebärerin abzusprechen — und anderseits ihr „im schlichten Sinn“ denselben zu belassen³. Kurz, bei aller Betonung der Einheit zerfällt der nestorianische Christus eben doch in zwei Personen.

Einer solchen Zweideutigkeit und Unbestimmtheit gegenüber stellt Cyrill mit aller Entschiedenheit die Einpersönlichkeit Christi fest. Das ist der grundlegende Differenzpunkt in der nestorianisch-alexandrinischen Kontroverse. Mit der Festlegung dieses Satzes hatte der ägyptische Patriarch bereits die Operationsbasis für die Rettung des Ehrennamens Theotokos (Gottesgebärerin) geschaffen. Jede Mutter gebiert eben in ihrer Leibesfrucht nicht einen blossen Leib, sondern eine Person. Ist nun Christus, der Sohn Mariens, nur eine Person, und zwar die eine Person des Gott-Logos, so ist notwendigerweise auch Maria Gottesmutter, da sie dem Logos die menschliche Natur vermittelt hat. Mit Recht schliesst darum Cyrill: Wer leugnet, dass die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist⁴, oder allgemein, wer die *ἑνωσις καὶ ὑπόστασις* (die hypostatische Union) verwirft⁵, kommt folgerichtig dahin, dass er in Christus zwei Söhne, zwei Personen bekennen muss, den Logos für sich und den Menschen für sich, der nur mit dem Namen Sohn geehrt wird. Das ist die Lehre des Nestorius⁶. Dieser Auffassung von der Zweiheit der Personen und Söhne in Christus stellt darum Cyrill als Programmpunkt den Satz gegenüber: Es ist ein Christus, ein Sohn. Für diese Wahrheit tritt er fast in jedem Abschnitt seiner dogmatischen Schriften ein. Zur Begründung derselben hat er eine spezielle Abhandlung verfasst⁷. „Gemäss der heiligen Schrift und den heiligen

¹ Loofs, Nestoriana S. 277, 21, 25.

² I. c. S. 352, 1.

³ I. c. S. 272, 13.

⁴ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1205 C (Pusey, vol. VII, S. 158. 3–5).

⁵ Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 48 B C (Pusey, vol. VI, S. 8, 20–22).

⁶ Siehe oben Seite 36 ff.

⁷ Ὅτι εἷς ὁ χριστός, Mig. 75, 1253–1361 (Pusey, vol. VII, S. 334–424).

Vätern bekennen wir einen Sohn und Herrn, d. h. den Logos aus Gott=Vater, der vor Ewigkeit aus dem Vater auf unaussprechliche und gotteswürdige Weise gezeugt wurde, denselben, der in der letzten Zeit unsertwegen aus Maria Fleisch angenommen hat . . . Es ist ein Sohn, ein Herr Jesus Christus sowohl vor der Menschwerdung wie nach derselben.“¹ „Um also den königlichen Weg zu gehen, sagen wir, es seien zwei Geburten gewesen, aber in beiden nur ein Sohn: der noch nicht menschengewordene Logos aus dem Vater und derselbe, nachher Fleisch geworden, der sich unsertwegen der Geburt aus dem Weibe dem Fleische nach unterzog.“² „Wir fassen nach der Union, auch wenn einer Gott=Logos sagt, denselben nicht ohne das ihm eigene Fleisch auf; und wenn einer Christus sagt, so verstehen wir den Fleisch gewordenen Logos.“³ Derselbe ist also Eingeborener und Erstgeborener⁴. Ein und derselbe ist Gott und Mensch⁵. Mit diesen Gedanken wendet sich Cyrill schon in seinem ersten dogmatischen Schreiben an Nestorius: „Christus kann nicht in zwei Söhne geteilt werden.“⁶ „Wir beten ihn als einen an, den Sohn und den Herrn Jesus Christus“ . . . „einer ist Christus, der Sohn und Herr“⁷. So denkt Cyrill schon vor dem nestorianischen Streite: „einer ist unser Christus“⁸ . . . „treu ist Christus, der auch nach der Menschwerdung derselbe geblieben (ὁ αὐτός), gestern, heute und in Ewigkeit“⁹. Er verteidigt die Einheit der Person Christi speziell nach der Union mit den Orientalen, da man ihm besonders aus seiner Erklärung von den zwei Naturen (δύο φύσεις) eine Nachgiebigkeit zugunsten der nestorianischen Trennung zum

¹ Ep. 45 ad Succens., Mig. 77, 229 C D.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 44 D (Pusey, vol. VI, S. 81, 10 f.).

³ I. c. lib. II, Mig. 76, 93 B (Pusey, vol. VI, S. 419, 24 f.).

⁴ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1157 B (Pusey, vol. VI, S. 50, 12–13); De incarnat. Unig., Mig. 75, 1208 D.

⁵ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1224 D (τὸν αὐτὸν εἶναι συνέντες ἀνθρωπὸν τε καὶ θεόν, ἥτοι θεὸν ἐνηθρονηκότα), In Ioan., Mig. 73, 852 A (ἐν ταύτῳ θεὸς καὶ ἀνθρώπος), bei Pusey, In Ioh. II, 54, 23; In Ioan., Mig. 74, 560 D (θεὸς τε ὑπάρχων ἐν ταύτῳ καὶ ἀνθρώπος), ebenso 701 B; In Matth., Mig. 72, 416 C; Frag. in Ep. ad Hebr., Mig. 74, 1005 B (ὡς ἐν ἐνὶ θεὸς τε ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπος); In Ioan., Mig. 73, 581 A (εἰς ἕξ ἀμφοῖν), bei Pusey, In Ioh. I, 54, 25; ebenso In Luc., Mig. 72, 484 C; 556 B.

⁶ Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 48 C (Pusey, vol. VI, S. 8, 26–27).

⁷ Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 112 B (Pusey, vol. VI, S. 22, 7).

⁸ Thesaur., Mig. 75, 333 A.

⁹ I. c. 364 A.

Vorwurf machte. Er schreibt: Die orientalischen Bischöfe „bekennen einen Sohn, Christus und Herrn, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit. . . . Es ist kein anderer, der aus dem Vater gezeugt, und kein anderer, der aus Maria geboren wurde . . . ; derselbe ist Gott wesensgleich in der Gottheit, uns wesensgleich als Mensch.“¹ Und dass es Cyrill mit der Betonung der Einpersönlichkeit Christi heiliger Ernst ist, beweist die eine Tatsache, dass fast seine sämtliche Anathemata in mehr oder weniger ausgesprochener Form diese Einheit betonen².

In der Begründung seiner These lehnt sich Cyrill an Schrift und Tradition an. Grundlegend ist ihm auch hier, entsprechend seiner gesamten christologischen Orientierung, die Stelle im Johannes-evangelium (1, 14): „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ Wenn eben Christus auch „in der Menschheit Gott“ war, so kann man verstehen, dass die heilige Jungfrau, welche das Wort dem Fleische nach geboren hat, Mutter des Herrn und Gottes ist³. Einen klassischen Beleg für die Einheit in Christus findet der Patriarch in den Worten des hl. Paulus (Phil. 2, 5–11): „Da er in der Gestalt Gottes war, hielt er es für keinen Raub, Gott gleich zu sein, sondern er entäusserte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm.“ . . . Wer den einen Christus in eine Zweiheit zerreißt, kann unmöglich eine Erklärung dafür geben, wie derjenige, der in der Form Gottes war, sich tatsächlich selbst entäusserte⁴.

¹ Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 189 D f.; Ep. 44 ad Eulog. Presb., Mig. 77, 228 A f.

² Ep. 17. ad Nest., Mig. 77, 120 B. f.; vergl. speziell das 2., 3., 4., 6., 7., 8. Anathem. Vergl. dazu Explic. XII cap., Mig. 76, 296 C–312; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 316–385; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 392 B–452 C. Weitere Stellen für die Einpersönlichkeit Christi finden sich: De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 708 B; In Ioan., Mig. 73, 629 B C; 776 B; In Ioan., Mig. 74, 157 A; 300 C; 564 B; Frag. in Ep. ad Hebr., Mig. 74, 1005 C; De Trinit. dial., Mig. 75, 940 B; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 24 C; 97 A; 108 B; 129 D; 136 B; 141 B; 169 A; 228 D; Dial. c. Nest., Mig. 76, 252 C; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1157 B; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1284 D; 1340 A; Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 40 A; Ep. 18 ad clerum populumque Const., Mig. 77, 125 A; Ep. 31 ad Maxim., Mig. 77, 152 D; Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 301 C; Ep. 59 ad Aristol., Mig. 77, 324 A u. a.

³ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 D; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1391 D; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 320 B; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 257 C.

⁴ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 24 A B; De Trinit. dial., Mig. 75, 692 D f.; Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 221 D C; Hom. pasch. 15, Mig. 77, 737 D f.; Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 312 D; 301 B C; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1383 B; Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 260 D; De recta fide ad Reg. II, Mig. 76, 1257 C f.; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 440 C f.

Hätte der Völkerapostel wirklich nicht eine volle Einheit in Christus vorausgesetzt, wie hätte er dann sagen können: „Der Herr der Glorie ist gekreuzigt worden“? (1 Cor. 2, 8.) Wie könnte er denjenigen, in welchem und durch welchen der Vater alles gemacht hat, „den Erstgeborenen aus den Toten“ nennen?¹ (Coloss. 1, 18.) So antwortet auch der Herr auf die Frage, wer der Sohn Gottes sei, in ganz überlegter Weise nicht „Ego“, sonst hätten sicherlich einige in ihrer Torheit nur an den Logos gedacht. Um jeden Zweifel und Verdacht zu heben, zeigt er vorher auf sich selbst mit den Worten: „Und du hast ihn gesehen“ — „der mit dir spricht, der ist es“. Er schaltet jede Differenz und Trennung seines Ich in der Frage nach der Einheit oder Zweiheit der Personen aus. Er sagt kurz, er selbst sei sowohl derjenige, welcher sinnfällig dem Auge sichtbar ist, wie der, welcher nur aus der Handlung und dem Gespräche erkannt wird². Und bündig erklärt er: „Wer mich sieht, der sieht auch den Vater“ (Joh. 14, 9); „Ich und der Vater sind eins“³ (Joh. 10, 30). So konnte er dem Nikodemus nächtlicher Weile in dem Gespräch die Versicherung geben: „Niemand steigt in den Himmel, als wer vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn“ (Joh. 3, 12—13). Man muss beachten, er sagt: der Menschensohn“, der vom Weibe geboren. Ja, stieg denn dieser vom Himmel? Aufschluss und Klarheit finden wir nur in der Tatsache der Personeneinheit Christi⁴. Der Unsichtbare ist in der Menschwerdung nur sichtbar geworden. So ward er schon in frühester Vorzeit von dem prophetischen Seherauge geschaut und dargestellt worden⁵. Diesen einen, der berührt und gesehen werden konnte, der ans Kreuz geschlagen wurde, diesen hat Thomas als seinen „Herrn und Gott“ bekannt⁶. Wie klar ersehen wir die Einheit Christi aus den Worten des grossen Vorläufers des Herrn, des Täuflers am Jordan! Auf Christusweisend sagt er: „Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen“ (Joh. 1, 15). Und wie hätte er Jesum seiner Umgebung

¹ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 452 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 381 A B (Pusey, vol. VI, S. 372, 11).

² Im Anschluss an Joh. 9, 37, Mig. 73, 1012 A B.

³ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1225 D f. (Pusey, vol. VII, S. 91).

⁴ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1316 B; Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 137 B; In Ioan., Mig. 73, 249 C D; In Ioan., Mig. 73, 601 A.

⁵ Siehe Ps. 49, 3; Hab. 3, 3; Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 241 A B (Pusey, vol. VI, S. 234).

⁶ Advers. Nest., l. c. 241 B; In Ioan., Mig. 74, 736 A f.

als den Erlöser vorstellen können in dem Augenblicke, als er den Heiland auf sich zukommen sah: „Sehet, das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt! Dieser ist es, von dem ich gesagt habe: Nach mir kommt einer, der mir vorangegangen“¹ (Joh. 1, 29–30). Es ist eben kein anderer „der von gestern, heute und in Ewigkeit“² — und der von sich selbst sagt: „Ehe Abraham ward, bin ich“³ (Joh. 8, 58). Auch der hl. Petrus hat nicht bloss von der Gottheit Christi, sondern auch von seiner Einheit und Einpersönlichkeit Zeugnis gegeben. Der Herr hat ihn damals nicht gefragt: „Was haltet ihr von dem Gott=Logos“, sondern „vom Menschensohn“? Er aber antwortet: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Und sein Bekenntnis hat Christus als eine Offenbarung vom himmlischen Vater bestätigt⁴. Als einen Sohn und Herrn hat endlich der Blindgeborene den ihm sichtbar gewordenen Heiland angebetet. Und Christus hat in dieser Unterredung mit ihm von sich selbst nur in der Einzahl gesprochen. Er hat nicht gestattet, dass er als Gott und als Mensch getrennt aufgefasst würde⁵.

So ist auch von den Vätern die Einheit in Christus verstanden und dargestellt worden. Attikus, Bischof von Konstantinopel, schreibt: „Der ohne Fleisch war, ist wegen dir Fleisch geworden. Der Logos ist Fleisch geworden. Der wegen seiner unkörperlichen Natur nicht berührt werden konnte, kann berührt werden.“ . . . Es bezeugt der römische Bischof Julius: „Einer ist der Eingeborene im Himmel und der Eingeborene auf Erden, Gott.“ Ebenso lautet das Zeugnis des Bischofs Felix von Rom: „Nicht einen Menschen hat der Sohn Gottes in der Weise angenommen, dass ein anderer neben ihm existierte; sondern da er vollkommener Gott war, ist er zugleich auch vollkommener Mensch geworden.“⁶ Und als getreuer Sachwalter athanasianischen Denkens belegt Cyrill seine Auffassung von der Einheit in Christus mit den Worten seines berühmten Vorgängers auf dem alexandrinischen Stuhle: „In ein und dem=

¹ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 136 C D, De recta fide ad Reg., Mig. 76, 132 B, Frag. in Acta apost., Mig. 74/7768 C D.

² Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 177 B.

³ I. c. lib. III, Mig. 76, 136 B, 157 B.

⁴ In Luc., Mig. 72, 649 A.

⁵ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1408 A (Pusey, vol. VI, S. 571, 12–13); Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 105 A, De incarnat. Unig., Mig. 75, 1236 C D.

⁶ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 544 A (Pusey, vol. VII, S. 306, 10 f.).

selben hat die Vereinigung zweier ihrem Wesen nach ungleicher Bestandteile stattgehabt, der Gottheit nämlich und der Menschheit. Und doch ist einer der Christus aus beiden.“¹

Sämtliche Stellen aber aus Schrift und Tradition bedingen nach Cyrillus eine spezielle Art der Verbindung in Christus. Der Logos hat in dem Sohne aus Maria nicht schlechthin gewohnt, wie Nestorius behauptet². Die Union besteht nicht bloss in einer rein äusserlichen, „schematischen“ Vereinigung. Christus ist nicht bloss ein „gotttragender“ oder ein „gottgeheiliger“ Mensch, ähnlich denen, welche durch Gnade der göttlichen Natur theilhaftig geworden, sondern wahrer Gott, welcher . . . in menschlicher Gestalt erschienen ist. Paulus bringt das zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, da schickte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe“³ (Gal. 4, 4–5). Er ist der „fleischgewordene Gott“; es besteht eine wahre, innere Union⁴. „Nicht in einen Menschen ist der Logos aus Gott herabgestiegen, wie etwa die Gnade des hl. Geistes in einen von den heiligen Propheten, sondern er selbst ist wahrhaft Fleisch d. i. Mensch geworden.“⁵ Cyrill zeichnet genau den Unterschied zwischen Christus und den Propheten im Anschluss an Hebr. 1, 7–9⁶. Er betont, dass in Christus schon mit Rücksicht auf seinen Namen, der soviel bedeutet wie „der Gesalbte“, von einer blossen Einwohnung keine Rede sein kann. Und wenn die Gegner sagen, es bestehe wohl in Christus eine wahre Einigung, aber nicht vom Mutterleibe an, sondern nach der Geburt, so folgt auch, dass er erst nach der Geburt gesalbt worden. Dann ist Maria auch nicht mehr Christusgebärerin, ebenso wenig wie Gottesgebärerin. Ist sie aber Christusgebärerin, dann ist sie auch Gottesgebärerin⁷. Nach der Geburt ist eine wahre Einigung überhaupt nicht mehr möglich⁸. Zu einer solchen aber genügt nicht, dass zwei nur in Ehre und Ansehen gleich sind.

¹ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 572 A.

² Explic. XII cap., Mig. 76, 304 C; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1169 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1220 A; In Ioan., Mig. 74, 557 D; Ep. 45 ad Succens., Mig. 77, 236 A; Hom. pasch. 12, Mig. 77, 664 A.

³ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 28 D.

⁴ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 A.

⁵ In Ioan., Mig. 73, 629 B C (Pusey, In Ioh. I, 577, 6 ff.); Explic. XII cap., Mig. 76, 304 B; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1394 A f.

⁶ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 264 D.

⁷ l. c. 265 B.

⁸ l. c. 265 C.

Petrus und Johannes waren Apostel und heilige Männer, beide mit gleicher Ehre und Tugend durch den hl. Geist und Christus ausgestattet. Mit den übrigen hatten sie das Wort des Heilandes vernommen: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Matth. 5, 14). Können sie nun deshalb, die zwei waren, als ein Mensch aufgefasst werden?¹ Und bedeutet Menschwerdung nur soviel wie: der Logos habe in dem Sohne Mariens gewohnt, so passt diese Definition nicht mehr auf Christus allein. Dann ist der Logos oft Mensch geworden, und nicht bloss der Logos, sondern auch der Vater und der hl. Geist. Sie wohnen ja in allen Gerechten (2 Cor. 6, 16; Joh. 14, 23; Hebr. 3, 5–6; 1 Cor. 3, 16)². Darum kann auch Elisabeth nicht Geistesgebärerin genannt werden, obwohl sie den Johannes geboren, der schon im Mutterschoße vom hl. Geist erfüllt war. Partizipation an Gnade kann eben nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden wie die Inkarnation³. Der hl. Petrus bekennt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 13–16). Er sagt nicht: „Der Sohn ist in Dir.“⁴ Gott Vater selbst bezeugt seinen Sohn im Jordan mit den Worten: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich mein Wohlgefallen habe“ (Matth. 3, 17). Er hat nicht schlechthin auf den Logos gewiesen, sondern auf die zweite göttliche Person in ihrer Vereinigung mit dem Fleische. Und er hat nicht gesagt: „In diesem ist mein Sohn“, sondern: „Dieser ist es, der mit dem Fleische.“⁵ Wenn der hl. Paulus schreibt, es habe in Christus die Fülle der Gottheit gewohnt, so will er damit keine blosser Teilnahme, keine rein äusserliche Verbindung, kein blosses Gnadengeschenk zum Ausdruck bringen, sondern eine körperliche Einwohnung, eine wesenhafte Vereinigung⁶. Wohl heisst es auch bei Isaias (45, 14) in Hinblick auf Christus „in te est Deus“, allein sofort fügt der Prophet bei: „und es ist kein Gott ausser Dir“, um die persönliche Einheit zu bezeugen⁷. Nein, Christus ist nicht bloss ein „Organ Gottes“ wie etwa Moses. Sonst hätte er ja vor diesem nichts vorausgehabt, und David hätte in Ps. 88, 7 die Unwahrheit

¹ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 65 B f. (Pusey, vol. VI, S. 98).

² I. c. lib. I, Mig. 76, 52 D f., Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1395 C.

³ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 40 D f.

⁴ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 576 A.

⁵ De recta fide ad Reg., Mig., 76, 1312 C D.

⁶ Σωματικῶς ὃ ἐστὶ οὐσιωδῶς (De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1364 A), Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1398 A B.

⁷ Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 113 A B (Pusey, vol. VI, S. 134).

gesprochen¹. Der Logos und der Sohn aus Maria sind eine Person.

Wohl sprechen auch die Gegner von einem Logos, der Mensch geworden ist. Diese Möglichkeit ist jedoch nur dann gegeben, wenn der Logos selbst Fleisch d. i. Mensch geworden, indem er sich einen irdischen Leib auf Grund untrennbarer und innigster Vereinigung zueigen gemacht. „Notwendig ist darum zum Glauben und zum klaren Beweis des Mysteriums die Tatsache einer wahren, hypostatischen Verbindung, damit auch jene Geburt des Eingeborenen dem Fleische nach unantastbar sei.“² Unsere These muss lauten: Der Eingeborene ist Mensch geworden, nicht, wie Nestorius behauptet, durch eine einfache Verknüpfung (κατὰ συνάφειαν ἀπλῶς), sondern durch eine wirkliche Vereinigung (καθ' ἑνωσιν ἀληθῆ). Nur so kann man sich Christus als einen und einzigen vorstellen³. Das Wort συνάφεια, das nur eine Gleichheit der Ehre und der Benennung bedeutet, bringt das Einigungsverhältnis in Christus nicht genügend zum Ausdruck⁴. Die Union der göttlichen und menschlichen Natur muss eine wahre, wirkliche sein — keine bloss äusserliche, „schematische“ oder moralische Vereinigung, welche nur in der Gemeinsamkeit der Namen, der Würde und Autorität oder der Willensrichtung besteht⁵. Diese eine wahre, eigentliche Union in Christus bezeichnet Cyrill prinzipiell⁶ als

¹ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 32 B, 33 B.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 17 B (Pusey, vol. VI, S. 60, 6 f.).

³ 1. c. lib. II, Mig. 76, 60 D (Pusey, vol. VI, S. 94, 5 f.).

⁴ 1. c. lib. II, Mig. 76, 65 C, 89 D; lib. III, 117 B; Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 112 B C; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 405 C; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1385 A; Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C D; siehe das 11. Anathem, Mig. 76, 312 A B; 372 B f., 448 B f. Vergl. Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift S. 409: Cyrill gebraucht den Ausdruck συνάφεια von der Vereinigung in Christus nur einmal, und zwar in einer vor-nestorianischen Schrift (De Trinit. dial., Mig. 75, 1032 D) und zumal mit dem Zusatz καθ' ἑνωσιν.

⁵ Vergl. unter Nr. 4; ausserdem: Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D, 108 D; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C; 3. Anathem, Mig. 77, 120 C; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 64 B; lib. III, 136 B; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 428 A; Advers. nol. confit., Mig. 76, 265 C.

⁶ Er gebraucht daneben noch andere Ausdrücke: σύνοδος, σύμβασις, συνδρομή, ἀνάληψις, πρόσληψις, selbst ἐνωίησις und κατοίησις, letztere allerdings selten, weil sie nestorianische Färbung verraten. Zum Ganzen siehe: Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 302 ff. und Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift S. 203 ff.

ένωσις¹, auch ένότης (in ihrem Effekt), besonders mit verschiedenen, näher bestimmenden Zusätzen: ένωσις ἀληθής², ένωσις κατὰ φύσιν³, ένωσις κατ' οὐσίαν⁴, ένότης ἀληθινή⁵, ένωθεις κατ' ἀλήθειαν⁶, πρὸς ένότητα συνδρομή⁷, ένότης κατὰ σύνθεσιν⁸, ένωσις φυσική⁹, ένωσις οὐσιώδης. Sein Lieblingsausdruck ist ένωσις καθ' ὑπόστασιν¹⁰. Wie innig sich Cyrill die Verbindung der beiden Naturen in Christus denkt, beweisen die Epitheta, mit welchen er seine Begriffe von der wahren Union erläuternd ergänzt. Sie ist unaussprechlich, übersteigt alle Erfahrung, alles menschliche Denken, sie ist untrennbar, einzig dastehend, mystisch, wunderbar: ἀφραστος¹¹, ἀπόρρητος παντελῶς¹², ἀρρήτως¹³, ἀπερινόητος¹⁴,

¹ Vergl. S. 81 Anm. 4 und 5. Ferner: Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 120 C; Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 28 D; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 A; Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 192 D; Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 225 D; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D, u. a.

² Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D; 64 B; 65 A; 89 D; lib. III, 136 B; 157 C; lib. IV, 192 A; Advers. nol. confit., Mig. 76, 265 C; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 445 B; 428 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1220 B; In Hebr., Mig. 74, 965 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 332 A.

³ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1220 B; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 65 A.

⁴ Frag. dog., Mig. 76, 1453 B.

⁵ In Luc., Mig. 72, 484 B; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C.

⁶ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 396 D; Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 172 C.

⁷ Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 109 C; De Trinit. dial., Mig. 75, 693 B; In Hebr., Mig. 74, 1005 C; In Luc., Mig. 72, 484 C.

⁸ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1388 A (Pusey, vol. VI, S. 530, 12).

⁹ 3. Anathem, Mig. 77, 120 C; Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C (καθ' ένωσιν φυσικήν τουτέστιν ἀληθινή); Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 405 C; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 332 B (εἰ δὲ δὴ λέγομεν φυσικήν τὴν ένωσιν, τὴν ἀληθινὴν φάμεν). Ich führe die einzelnen Begriffe vorläufig ohne weitere Erörterung ihres Gebrauches an, da sie zweifellos nach der Intention des hl. Cyrillus eine innige, wahre Einheit zum Ausdruck bringen sollen. Über „ένωσις φυσική“ siehe im folgenden Abschnitt.

¹⁰ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 16 C; 40 B; lib. II, 84 D; lib. III, 157 A; Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 112 C; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1248 D; 1265 D; 1316 D; In Hebr., Mig. 74, 1004 A.

¹¹ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 352 A; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1269 B; In Ioan., Mig. 74, 557 D.

¹² Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 324 C.

¹³ De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 593 B; In Ioan., Mig. 74, 157 A; In Matth., Mig. 72, 453 D; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 337 C.

¹⁴ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1200 C; In Ioan., Mig. 73, 577 B; In Luc., Mig. 72, 520 A; In Ioan., Mig. 74, 548 D (Pusey, In loh. II, 725, 17).

ἀπορρήτως καὶ ὑπὲρ νοῦν¹, ἀδιάσπαστος², ἀδιαίρετος³, ξένος καὶ ὑπὲρ νοῦν⁴, βαθὺς ἴσως καὶ ἀπόρρητος ἀληθῶς⁵, ἐξαιρέτως⁶, μυστική⁷, παραδόξως⁸. Den Ausdruck ἕνωσις καὶ ὑπόστασιν hat der hl. Cyrillus als erster für die Union in Christus gebraucht und festgelegt. Eindeutig dogmatisch fixiert wurde indes dieser Begriff erst durch die Bestimmungen des Chalcedonense von 451, das μία ὑπόστασις und ἓν πρόσωπον als synonym setzte⁹. Danach bedeutet „hypostatische Union“ die unvermischte Verbindung der beiden Naturen in der einen Person des Gott=Logos, so dass Gottheit und Menschheit in der einen Person oder Hypostase des Sohnes Gottes subsistieren. Nach der Intention des hl. Cyrillus hingegen ist der Terminus „hypostatische Union“ in erster Linie als Opposition gegen die nestorianische rein äusserliche oder moralische Verbindung gedacht und bedeutet als solche eine wahre, wirkliche, tatsächliche=substantielle Vereinigung. Auch ist der Gebrauch des Begriffes ὑπόστασις bei Cyrill sehr schwankend und entspricht am ehesten der eben dargelegten Auffassung. Zweifellos aber ist nach Cyrill der Zielpunkt der Verbindung der Logos. Darauf weist unzweideutig die Grundidee seiner sämtlichen Schriften sowie der Hauptgedanke in der Erklärung des Unionsverhältnisses in Christus: es ist der Gott=Logos verbunden mit dem Fleische, welchen die hl. Jungfrau geboren hat¹⁰. Man muss daher vollständig dem Urteil Rehmanns¹¹ über den Cyrillischen Begriff der hypostatischen Union beipflichten: Der Patriarch hat formell diesen Terminus nicht identisch mit der Darstellung des Chalcedonense gefasst, sachlich aber hat

¹ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1173 C; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 59 A; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1360 A; In Levit., Mig. 69, 560 C; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1233 B; In Ioan., Mig. 73 581 A.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 33 B; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1157 B; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1208 D; Quod unus sit Chrisus, Mig. 75, 1273 A; In Luc., Mig. 72, 484 C.

³ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 333 A (Pusey, vol. VI, S. 290, 7).

⁴ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1292 A (Pusey, vol. VII, S. 364, 19).

⁵ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1217 A (Pusey, vol. VII, S. 71, 5-6).

⁶ In Ioan., Mig. 73, 629 B (Pusey, In Ioh. I, 577, 4).

⁷ Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 197 B (Pusey, vol. VI, S. 200, 7).

⁸ Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C; Contra Iulianum, Mig. 76, 940 B; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1220 B; zum Ganzen siehe Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 96 B C (Pusey, vol. VI, S. 121, 15 f.).

⁹ Denzinger, Enchiridion¹⁰ (1908) S. 66.

¹⁰ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 28 B; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 777 C.

¹¹ Die Christologie des hl. Cyrillus S. 319.

er den Gedanken einer Einigung der beiden Naturen in der einen Hypostase des Gott=Logos ohne Zweifel vertreten.

Näherhin wird diese ganze Auffassung des hl. Cyrillus von der Einpersönlichkeit Christi illustriert durch die spezielle Art seiner Darstellung. Das Objekt der Annahme, die menschliche Natur, erscheint in sämtlichen Schriften unpersönlich und in abstrakter Form. Er spricht mit Rücksicht auf die Menschheit Christi von σάρξ¹, σῶμα², τὸ ἀνθρώπινον³, ἀνθρωπότης⁴, ἀνθρωπεΐα μορφή⁵, τὰ ἡμέτερα⁶, τὸ προσληφθέν⁷, τὰ αὐτῆς (sc. ἀνθρωπότητος)⁸, τὸ φορούμενον⁹, ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς¹⁰, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς¹¹, γέγονε καθ' ἡμᾶς¹², ἡ τοῦ δούλου μορφή¹³. Den konkreten Ausdruck „ἀνθρώπον ἀναλαμβάνειν“ verwirft er als nestorianisch¹⁴. Die göttliche

¹ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 17 C; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 777 C; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 B C; 48 B; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1360 A; Thesaur., Mig. 75, 429 A B; In Isaiam, Mig. 70, 856 A; In Zach., Mig. 72, 37 D; In Rom., Mig. 74, 300 C; In Ioan., Mig. 74, 429 D; In Matth., Mig. 72, 401 B; In Levit., Mig. 69, 561 B; In Ioan., Mig. 73, 161 A.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 23 B; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1332 B; 1352 B; Apolog. XII cap. c. orient., Mig. 76, 380 D; In Cor., Mig. 74, 896 A.

³ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 28 B; Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 89 C; lib. III, 141 D; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1301 A; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1185 C; Eplic. XII cap., Mig. 76, 301 C; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1289 D; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1224 A; In Hebr., Mig. 74, 965 A.

⁴ Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 28 D; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 781 A; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1220 B; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1269 D.

⁵ In Isaiam, Mig. 70, 204 D; 471 D; In Ioan., Mig. 74, 300 B (ἐν ἀνθρώπινῳ σχήματι), bei Pusey, In Ioh. II, 505, 12.

⁶ In Matth., Mig. 72, 401 B; Thesaur., Mig. 75, 400 C.

⁷ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1288 B (Pusey, vol. VII, S. 361, 21); De incarnat. Unig., Mig. 75, 1224 A.

⁸ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1380 B (Pusey, vol. VI, S. 516, 13).

⁹ In Ioan., Mig. 73, 161 A (Pusey, In Ioh. I, 140, 16).

¹⁰ Contra Iulianum, Mig. 76, 965 D; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1313 A; 1321 C; In Hab., Mig. 71, 908 D; In Isaiam, Mig. 70, 888 D.

¹¹ Expl. XII cap., Mig. 76, 301 B (Pusey, vol. VI, S. 248, 1); Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1269 D.

¹² In Zach., Mig. 72, 276 A; In Mich., Mig. 71, 772 D (Pusey, In XII Prophet. I, 738, 6).

¹³ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 89 C; Thesaur., Mig. 75, 153 D; De incarnat. Unig., Mig. 75, 1220 B; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1269 D; In Zach., Mig. 72, 116 B.

¹⁴ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 429 A; Ad Succens., Mig. 77, 236 A; Quod unus sit Christus, Mig. 76, 1300 A; 1349 A. Sicherlich aber erkennt Cyrill die menschliche Natur in ihrer Vollständigkeit an. Vergl. De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1160 B C; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1413 C.

Seite in Christus hingegen stellt er durchschnittlich in konkreten Formen dar¹. Am liebsten greift er, um die Einheit Christi und die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur gleichmässig zu betonen, zu einem Ausdruck des Besitzverhältnisses: ἴδιον, ἴδιον σῶμα, ἰδία σὰρξ, ἰδιοποιεῖσθαι, οἰκειοῦσθαι, οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ, οὐχ ἑτέρου². Dieser Gedanke ist athanasianisches Erbgut³.

Sachlich beweist Cyrillus endlich die Einpersönlichkeit Christi durch die Anwendung der Communicatio idiomatum, die Übertragung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften und Tätigkeiten auf die eine Hypostase des Gott=Logos, sowie durch seine Erläuterungen, welche er über die Wundertätigkeit Jesu und über das Verhältnis Christi zur Eucharistie, zur Erlösung, zur Anbetung des menschgewordenen Logos anschliesst. Da eben der im Fleisch erschienene Logos nur einer ist, so eignet ihm alles, die Ausdrücke und Handlungen, die göttlichen wie menschlichen⁴. Auf Grund der unaussprechlichen Vereinigung sind dem Logos die Eigentümlichkeiten des Fleisches gemeinsam geworden, wie auch dem Fleische die Eigentümlichkeiten des Logos⁵. Das lehrt uns die hl. Schrift⁶.

Nur im Lichte des grossen Geheimnisses der Menschwerdung, unter der Voraussetzung einer hypostatischen Union, erfassen wir,

¹ In Ioan., Mig. 73, 161 A (θεός ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκόσ).

² Ἰδιον: Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1261 B; Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 201 C, 245 C; In Cor., Mig. 74, 896 A; ἴδιον σῶμα: Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 48 A; Explic. XII cap., Mig. 76, 312 A; Apolog. XII cap. c. orient., Mig. 76, 380 D; ἰδία σὰρξ: Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 112 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1289 A; De recta fide ad Theod. Mig. 76, 1164 A B; ἰδιοποιεῖσθαι: Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 265 A, 260 C; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 24 B; 60 C; 84 C; 136 A; In Ioan., Mig. 74, 300 C; In Matth., Mig. 72, 401 B; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1261 B; 1352 B; Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 21 C; Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 109 C; In Luc., Mig. 72, 909 A; Thesaur., Mig. 75, 400 C; οἰκειοῦσθαι: Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 24 C; 137 A; 232 D; οὐκ ἀλλότριον, οὐχ ἑτέρου: Thesaur., Mig. 75, 429 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 372 D; In Ioan., 74, 344 B; 896 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1352 C.

³ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 376 B. Siehe Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius S. 55 f.

⁴ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1328 C (Pusey, vol. VII, S. 396, 5 f).

⁵ Frag. in Matth., Mig. 72, 474; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 413 C; 415 C; Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 137 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 337 C; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1288 D; In Isaiam, Mig. 70, 205 A.

⁶ In Isaiam, Mig. 70, 205 A; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 260 A B.

wie der Leib Christi beleben kann¹. „Er ist eben der Leib des Lebens und das Fleisch des allmächtigen Logos.“² Durch Berührung mit der Hand hat er die Daniederliegenden geheilt und die Toten erweckt, damit er zeige, dass sein eigener Leib die Kraft der Heilung besitze³. Als er die Tochter des Tempelvorstehers erweckte mit den Worten: „Tochter, ich sage dir, steh auf!“ erfasste er ihre Hand, um uns deutlich zu machen, dass er das Mädchen durch Betasten des Fleisches zum Leben zurückrufe⁴. „Er berührte die Bahre, und der Sohn der Witwe stand wieder auf zum Leben.“⁵ Er fasste die Schwiegermutter des hl. Petrus an der Hand, und sofort wich das Fieber⁶.

Auch das tiefe Geheimnis der Eucharistie stellt keine ungeheuerliche Anthropophagie dar, wie es uns Nestorius imputiert⁷. Wir empfangen hier kein gewöhnliches Fleisch, noch das Fleisch eines geheiligten Mannes, es ist das wahrhaft lebendigmachende Fleisch des Logos⁸. „Der Schöpfer selbst gibt sich dem Geschöpfe zum Genusse, das Leben selbst reicht sich dem Sterblichen zur Speise und zum Tranke.“⁹ Der Logos kann ohne Lüge sagen: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib.“¹⁰

Christus war Gott im Fleische, der würdigste von allen. Darum ist durch die Hingabe seines Leibes und Blutes die Erlösung

¹ In Ioan., Mig. 73, 601 C; Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1116 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 344 D.

² In Luc., Mig. 72, 609 C D; In Ioan., Mig. 73, 601 D.

³ In Matth., Mig. 72, 389 C; In Ioan., Mig. 73, 577 B C (Pusey, In Ioh. I, 530).

⁴ I. c., Mig. 73, 577 C.

⁵ Ep 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 32 A.

⁶ In Luc., Mig. 72, 552 A B.

⁷ Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 189 C D.

⁸ Ep 17 ad Nest., Mig. 77, 113 C D (Pusey, vol. VI, S. 26, 10 f.).

⁹ Hom. ex div. 10, Mig. 77, 1017 C D; Advers. Nest. lib. IV, Mig. 76, 193 C.

¹⁰ I. c. lib. V, Mig. 76, 208 A (Pusey, vol. VI, S. 207, 2). Siehe hiezu Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderborn 1910, S. 151 ff. Ebenso Mahé, L' Eucharistie d'après Saint Cyrille d' Alexandrie (Revue d' Histoire ecclésiastique 1907, S. 677–696) — im Gegensatz zu Har-nack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II³, S. 436, und Loofs, Realenzyklopädie f. prot. Theol. 1, S. 52–55 (nach welchen Cyrill nur eine „dynamische Gegenwart“ vertritt). Siehe auch Steitz, Abendmahlslehre der griechischen Kirche (J. d. Th. 12, 244).

der ganzen Welt vollzogen worden. Es war Gottes Blut und nicht das Blut eines gewöhnlichen Menschen¹.

Der hl. Cyrill macht Nestorius endlich den Vorwurf, er ziehe mit seiner Lehre die Gläubigen vom wahren, einzig berechtigten, gotteswürdigen Kulte ab und verleite sie zu irrigem Denken über unsere Gottesverehrung. Er erklärt ihm unumwunden: Wir huldigen keiner Anthropolatrie, wir beten nicht einen Menschen an, der nur in gewissem Sinne mit dem Logos verbunden ist². „Wir sind gewohnt, den Emmanuel durch eine Anbetung zu ehren, wir trennen eben den hypostatisch vereinigten Leib nicht vom Logos.“³ Wie ein einziger und wahrer Sohn wird er angebetet mit dem ihm zu eigen gewordenen Fleische⁴, mit einer einzigen Anbetung ehren wir den einen Herrn Jesus Christus⁵. Anathema, wer dagegen spricht!⁶

Diese Ausführungen von der Einheit der Person Christi sucht der Patriarch durch zahlreiche Bilder und Vergleiche zu beleben und dem Verstande fasslicher zu machen. In seinem ersten anti-nestorianischen Schreiben, in der 17. Osterhomilie, sieht er in dem Glanz der Edelsteine und dessen Substrate eine Ähnlichkeit mit der Verbindungsweise der Naturen in Christus. Die Steine schimmern und funkeln in entzückenden Farben, und wer beides mit geistigem Auge scheiden will, nimmt einerseits den Stein wahr und anderseits den Glanz und Schimmer, beides aber verbunden in einem Subjekte. So ist es in Christus⁷. Denselben Gedanken finden wir in seinem Werk gegen Nestorius⁸. Hier führt er im Anschluss an Is. 6, 6—7 weiterhin den Vergleich mit der glühenden Kohle aus. Christus bildet eine Einheit mit zwei unter sich ganz verschiedenen Teilen. So führt auch das Feuer, sobald es einmal das Holz erfasst hat, dasselbe in seinen eigenen Glanz und seine Kraft über. Beide Bestandteile werden völlig eins, trotzdem bleibt das Holz in seinem

¹ Im Anschluss an 1 Petr. 1, 18—19, De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1292 A B, Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1269 B, 1336 A.

² Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1284 A (Pusey, vol. VII, S. 357, 30 f.), Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 129 C D.

³ I. c. lib. II, Mig. 76, 97 B.

⁴ I. c. lib. II, Mig. 76, 104 B.

⁵ I. c. lib. II, Mig. 76, 112 A.

⁶ 8. Anathem, Mig. 77, 121 A B.

⁷ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 B.

⁸ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 61 D f. (Pusey, vol. VII, S. 95 f.).

Wesen erhalten¹. Ein ähnliches analoges Verhältnis zeigt sich im Duft der Lilie. Dieser ist wohl in seiner Essenz von seinem Subjekte verschieden, dennoch bildet er mit diesem ein einziges Ganzes². Es ist die Bundeslade ein Sinnbild des einen, unteilbaren Christus. Sie war aus dauerhaftestem Holz gemacht, innen und aussen mit reinem Gold beschlagen. Das Gold ist das Symbol der Gottheit, unzerstörbar ist der Leib Christi durch die Kraft des inwohnenden Logos³. Es war der ganze Tempelschmuck in seiner eigentümlichen Zusammensetzung und seinen reichen Formen ein Vorbild der Einheit Christi mit der Verschiedenheit seiner Naturen⁴. Passend führt Cyrill aus dem Profanleben den Vergleich an: Wenn ein irdischer König einmal in Gestalt eines Befehlshabers ausgehen will, so hört er nicht auf, König zu sein, noch auch verliert er dadurch seine Würde, sondern er ist ein und derselbe, obwohl er zu der königlichen Würde noch die des Befehlshabers besitzt. Ob man ihn nun König oder Konsul nennt, jeder weiss, dass derselbe beide Würden innehat. So ist auch unser Herr Jesus Christus ein und derselbe, auch nach der Fleischannahme, mag er nun Gott oder Mensch oder Jesus genannt werden⁵. Die Hauptrolle spielt bei Cyrill endlich der Vergleich mit der Verbindung von Leib und Seele zu einem menschlichen Wesen. Beim hl. Athanasius findet er sich noch ganz sporadisch. Der Grundgedanke des Vergleiches ist: Der Mensch ist in Wahrheit eins, obgleich er sich aus zwei ungleichen Bestandteilen zusammensetzt, aus Leib und Seele. So ist auch Christus eine Person, in der sich die zwei verschiedenen Naturen der Gottheit und Menschheit verbunden finden. Das ist der Zielpunkt sämtlicher Vergleiche.

Eine ernstliche Schwierigkeit gegen den Einheitsgedanken Cyrills bietet auch das Unionssymbol von 433 nicht, das der Patriarch zum Zwecke einer Wiedervereinigung mit den Orientalen unterschrieb.

¹ Vergl. In Luc., Mig. 72, 909 B (Wenn ein Stück Brot in eine Flüssigkeit getaucht wird, so wird es von derselben ganz durchtränkt; sie bilden eine Einheit in ihrer Wirksamkeit); ebenda, Mig. 72, 549 D (ein Feuer in einem Gefäss von Erz teilt diesem die eigene Wärme mit).

² Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1380 C D (Pusey, vol. VI, S. 516, 20 f.).

³ De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 597 C D, 661 B; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1381 A B.

⁴ De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 633 D. Siehe hiezu Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte I⁶, Freiburg i. Br. 1906, S. 426 f.

⁵ Advers. nol. confit., Mig. 76, 272 C.

Zu seiner Zeit schon hatten verschiedene Freunde Cyrills das Bedenken geäußert, der Patriarch habe damit durch allzu grosses Entgegenkommen seinen Standpunkt verräterisch aufgegeben. Zu diesen gehörten besonders der Abt Isidor von Pelusium¹, der Bischof Akacius von Melitene und Valerian von Ikonium². In neuerer Zeit ist es Harnack³, der meint, Cyrillus habe durch sein Verhalten gegen Nestorius sich wenig Ehre gemacht, er habe in einer Frage, die ihm Glaubenssache war, einen Kompromiss geschlossen, ein Beweis, dass alle Hierarchen mit sich reden lassen, wenn sie in Gefahr sind, Macht und Einfluss zu verlieren. Und man kann es tatsächlich nicht ganz von der Hand weisen, wenn Loofs⁴ von jenem Unionssymbol schreibt, dass sich dasselbe auch Nestorius hätte aneignen können. Bei dessen Auffassung von dem „einen“ Sohne würde das sicherlich kein allzu grosses Kunststück bedeutet haben⁵.

Es ist zuzugeben, die in Frage stehende Formel stammt — den Eingang und Schlusssatz abgerechnet — aus der Bekenntnisschrift der Antiochener, welche sie auf dem ephesinischen Konzil an den Kaiser gerichtet hatten⁶. Allein Cyrill hielt den Passus für orthodox.

¹ Ep. lib. I, Mig. 78, 392 C. Früher hatte Isidor den hl. Cyrillus wegen seines heftigen Vorgehens gegen Nestorius des Apollinarismus beschuldigt. Ep. lib. I, Mig. 78, 361 C. Vergl. Mansi V, 758.

² Liberati breviar., Mig. P. L. 68, 984 D.

³ Dogmengesch. II³ S. 343—344.

⁴ Dogmengesch. ⁴ S. 296.

⁵ Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 228 A.

⁶ Mansi V, S. 781 ff. Das Symbolum lautet: „Wir bekennen, dass unser Herr Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe ist, dass er der Gottheit nach von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt, dass ebenderselbe (τὸν αὐτόν) in der Zeitenfülle unsertwegen und zu unserem Heile aus der Jungfrau Maria der Menschheit nach geboren ist, der Gottheit nach wesensgleich dem Vater, der Menschheit nach uns wesensgleich. Denn es erfolgte eine Vereinigung von zwei Naturen (δύο φύσεων ἑνωσις). Deshalb bekennen wir einen Christus, einen Herrn, einen Sohn. Auf Grund dieser Vereinigung, die ohne Vermischung erfolgte, bekennen wir, dass die hl. Jungfrau Gottesgebärerin ist, weil der Gott-Logos Fleisch und Mensch geworden und schon von der Empfängnis an mit sich den Tempel vereinigt hat, den er aus ihr genommen. Bezüglich der Aussageweisen über Christus in den evangelischen und apostolischen Schriften wissen wir, dass die inspirierten Schriftsteller (θεολόγοι) diejenigen Prädikate, welche beiden Naturen eignen, wie auf eine Person anwenden, diejenigen aber, welche die Naturen unterscheiden, wie auf zwei Naturen übertragen.“ (Über den Begriff „θεολόγοι“ siehe Stiglmayr, Mannigfache Bedeutungen von „Theologie“ und „Theologen“: Theol. und Gl. 11 [1919] S. 296—309.)

Er enthält ohne Zweifel die drei dogmatischen Punkte von der Einpersönlichkeit Christi, der Gottesmutterschaft Mariens und der Unvermischtheit der beiden Naturen. Das unzweideutige Bekenntnis dieser drei Sätze hat Cyrill gleichsam als die Grundessenz jener Formel zur Hauptbedingung für die Union der Orientalen gemacht¹. Wohl vermisst man in der Formel die spezifischen Begriffe, welche Cyrill im Verlauf des Streites für die Verbindungsweise in Christus postulierte, der Ausdruck „Tempel“ erinnert stark an nestorianische Begriffe und auch die Idiomenlehre ermangelt der klaren, festen Betonung, dass sämtliche Ausdrücke, gleichviel ob göttliche oder menschliche, im konkreten Sinne auf die eine Hypostase des Logos zu beziehen seien. Allein sachlich war wohl im Symbol auch dieser Gedanke niedergelegt, insofern von dem Gott=Logos die Geburt ausgesagt wird. Und eine genaue Ergänzung finden wir über diesen Punkt in dem Briefe Cyrills an Akacius von Melitene². Der Zweck endlich des in das Symbolum aufgenommenen Satzes über die Idiomen war offenbar nur der: durch diese Bestätigung sollte Cyrill jedes Bedenken der Orientalen beseitigen, dass er apollinaristischen Gedanken von einer Vermischung der Naturen huldige³. Dass er aber damit nicht ins Gegenteil, in Nestorianismus, verfallen ist, beweist seine unzweideutige Erklärung in dem kurz darauf geschriebenen Briefe an Eulogius, dass er mit einer Unterscheidung der Naturen keine Trennung des einen Christus in zwei Teile beabsichtige⁴. Zudem hatte sich Cyrill, ehe noch eine Einigung mit Johannes von Antiochien und dessen Partei zustande kam, schriftlich die Zustimmung zur Verurteilung des Nestorius und dessen Lehre geben lassen, während er selbst seine Anathemata in keiner Weise widerrief. Alle Unsicherheit und Zweideutigkeit, welche etwa durch die Annahme jener Unionsformel möglich geworden, war durch diese Tatsache aus der Welt geschafft. Auch kann das Unionssymbol nicht restlos als das geistige Eigentum der antiochenischen Partei und damit als Kriterium nestorianischen Denkens aufgefasst werden. Der Brief des Bischofs Alexander von Hierapolis zeigt klar, dass verschiedene Parteigänger des Nestorius sich gegen diese Formel ausgesprochen hatten⁵. Es wurde gerade auf Grund der Union

¹ Ep. 59 ad Aristol., Mig. 77, 323/24 A B.

² Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 196 C. Vergl. Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 228 B.

³ Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 200 A C.

⁴ Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 225 B. — ⁵ Mansi V, S. 874.

der neuen Anhängerschaft Cyrills der Vorwurf gemacht, dass sie damit in apollinaristische Ideen einlenke. Und umgekehrt, die alten Freunde Cyrills, welche gegen diese Formel Stellung nahmen, erwiesen sich als stark angekränkt von monophysitischen Unifizierungstendenzen¹.

Unsere Untersuchung führt nun zu folgendem Ergebnis: Nach der Auffassung Cyrills ist Christus wahrer Gott vom wahren Gott. Die menschliche Natur ist wunderbar in die Hypostase des Logos aufgenommen worden. Es ist ein Christus, ein Herr, ein Sohn. Darum muss die hl. Jungfrau, welche den Logos dem Fleische nach geboren, Gottesgebälerin genannt werden. Schon jene Frage, wie Nestorius sie stellt, ist falsch: Hat Maria den Menschen oder den Logos geboren? Darüber ein weiteres Wort zu verlieren ist überflüssig. Es ist gefährlich und verderblich, den einen Sohn teilen².

c.) War Cyrill Monophysit?

Mit der positiven Darlegung der Lehre Cyrills ist die vorliegende dogmengeschichtliche Frage von der Gottesmutterchaft Mariens noch nicht vollauf erledigt. Nach Nestorius ist dieses Thema von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus orientiert: die Auffassung des ägyptischen Patriarchen ist ihm Apollinarismus, Arianismus. Der Theotokosbegriff ist das Geistesprodukt der Apollinaristen und ihrer Gesinnungsgenossen³. Mit diesem Kriege ruf ist Nestorius in den Kampf gezogen und damit hat er sich Anhänger erworben. Und merkwürdig! Dieser Vorwurf ist seither nimmer verstummt, er wurde zum Schlagwort aller Gegner Cyrills bis auf den heutigen Tag. Mit Vorliebe griffen namentlich auch die Monophysiten auf Cyrillus als ihren geistigen Vater zurück⁴. Es führt der heutige koptische Katechismus den hl. Cyrillus als den Vorkämpfer des monophysitischen Gedankens an⁵. Nach Harnack⁶ ist die Auffassung

¹ Zum Ganzen vergleiche Hefele, Konziliengeschichte II S. 270 ff.

² De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1168 B f. (Pusey, vol. VII, S. 74, 10 f.); De incarnat. Unig., Mig. 75, 1220 B.

³ Siehe dazu oben Seite 22 f. und 34 mit Anmerkung 5.

⁴ Eutyches auf der Synode von Konstantinopel 448 (Mansi VI, 745 C). Siehe die Erklärungen auf der Räubersynode von 449 (Mansi VI, 676 C).

⁵ A Catechism of the Coptic Church, London 1892, S. 25. Vergl. dazu Euringer, Der Monophysitismus der heutigen Kopten: Katholik 20 (1910) S. 447—453.

⁶ Dogmengesch. II³ S. 333. Im einzelnen schreibt er von Cyrill: „Er war Monophysit, insofern er gelehrt hat, dass der Logos nach der Menschwerdung immer

des Cyrillus über die Union der beiden Naturen in Christus „überhaupt nichts oder Apollinarismus“. Loofs¹ betrachtet die Cyrillische Christologie als „korrigierten, aber damit nur komplizierter gewordenen Apollinarismus“. Ist nun dieser Vorwurf berechtigt? Ist Cyrill Apollinarist oder Monophysit?²

Gewiss finden wir bei Cyrillus³, besonders in seinen vornestorianischen Schriften, einzelne Wendungen, welche einer „Vermischung“ das Wort reden. So schreibt er im Thesaurus: „Einer ist Christus, gemischt $\langle \chi\epsilon\kappa\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \rangle$ aus der Menschheit und dem Gott Logos.“⁴ Die Menschwerdung ist ihm „eine Art Vermischung“⁵. Keineswegs aber dachte Cyrill bei der Wahl dieser Ausdrücke an eine tatsächliche Vermischung der Naturen im Sinne der Apollinaristen oder Monophysiten. Er will damit ausschliesslich die innige Verbindung in Christus entsprechend betonen. So fügt er auch gleich der zuerst erwähnten Stelle⁶ im Zusammenhange bei, die Einheit in Christus sei nicht das Ergebnis einer Verwandlung, sondern der Hinzunahme des Tempels aus der Jungfrau. Und wenn er dem Nestorius gegenüber die vorephesinischen Väter verteidigt, welche grundsätzlich zur Bezeichnung des Inkarnationsgeheimnisses die Begriffe „Vermischung“ $\langle \chi\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma, \mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma, \text{Wesensverwandlung} \rangle$ gebrauchten⁷, so weist er ausdrücklich die Unterschiebung zurück, diese Väter hätten an eine tatsächliche Vermischung, an eine physische Vereinigung im Sinne der Monophysiten gedacht⁸. Er erklärt bei dieser Gelegenheit,

nur, wie vorher, eine Natur habe, aber als Gegner des Apollinaris hat er die menschliche Natur mit der göttlichen in Christus nicht vermischen wollen. Man muss die Behauptung (vollkommene Menschheit, unvermischte Naturen) gelten lassen, vorzustellen ist . . . doch nichts“ (S. 324):

¹ Dogmengesch. ⁴ S. 294. Vergl. ferner Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift S. 412 Anmerkung 2 (Giseler, Neander, Baumgarten-Crusius, Münscher, Beck, Noack, Dorner, Ebrard, Hagenbach, Rothe, Nitzsch).

² Ich trenne hier Apollinarismus und Monophysitismus nicht, weil ersterer doch nur ein Vorläufer des späteren Monophysitismus war. Vergl. Petavius, De incarnat. I, 6, 14. Über Apollinaris siehe oben S. 24.

³ An Verteidigern Cyrills hat es nie gefehlt. Siehe Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift S. 412 Anmerkung 2; Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 345 ff.

⁴ Mig. 75, 333 A; Thesaur., Mig. 75, 561 C; 397 A; 400 C.

⁵ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 572 A ($\delta\acute{\omicron}$ ανακράσεως τρόπος); 573 B; Hom. pasch. 13, Mig. 77, 705 B ($\acute{\omicron}$ λη τῇ φύσει συγκεραμένους); Hom. pasch. 10, Mig. 77, 617 C.

⁶ Hom. pasch. 8, Mig. 77, 572 A.

⁷ Vergl. Loofs, Dogmengesch. ⁴ S. 273–274.

⁸ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 33 B (Pusey, vol. VI, S. 72, 25).

nach seiner Auffassung trage die Union der Naturen in Christus ebenso den Charakter der Unveränderlichkeit wie der Unzertrennlichkeit ihrer Bestandteile. Im übrigen steht diesen wenigen unsicheren Wendungen eine Unmenge von Belegstellen gegenüber, welche formell und unzweideutig jede Art von Vermischung oder Verwandlung der Naturen gänzlich ausschliessen. Diese verteilen sich auf seine sämtlichen Schriften. Speziell richtet sich gegen diesen Gedanken die nur mehr in Fragmenten vorliegende Abhandlung gegen die Synusiasten¹. So heisst es in seinem Werke gegen Nestorius: „Eine Verwandlung bei der Menschwerdung annehmen, das ist eine Blasphemie des Geheimnisses.“² Jede Wandlung widerspricht der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens³. Dieses duldet keine Vermischung, keine Verwandlung⁴. Die Natur Gottes übersteigt jede Fassungskraft menschlichen Verstandes, sie ist frei von Entstehung und Zerfall, sie steht über jedem Wechsel. „Die Himmel werden vergehen, du aber bleibst . . . Du bleibst derselbe“, so kündigt der Psalmist⁵ (Ps. 101, 27–28). „Unerschütterlich ist die Natur des Gott-Logos und sie kennt keinen Schatten von Veränderung“, so lautet das Wort des Apostels⁶ (Jak. 1, 17). Zum Beweise der unvermischten Erhaltung der göttlichen Natur dient dem Patriarchen der Vergleich mit dem „Stabe und der Hand des Moses“⁷ (Exod. 4, 1–6). Er führt vergleichshalber die Bundeslade an, welche aus unzerstörbarem Zedernholz bestand und innen und aussen mit dem dauerhaftesten und feinsten Metall, mit Gold, beschlagen war⁸. Wir lesen von den beiden Vögeln, welche bei der Zeremonie der Reinerklärung von Aussätzigen verwendet wurden⁹.

¹ Mig. 76, 1427 ff.

² De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1148 A; (Pusey, vol. VII, S. 26, 19 f.); De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1340 C; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 15 B ff.; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1292 A. Siehe Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 332 Anmerkung 1.

³ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1148 B f. (Pusey, vol. VII, S. 30, 3).

⁴ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 320 B; 324 C; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1149 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76 1340 C; Ep. 39 ad Ioan. Antioch., Mig. 77, 180 B; Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 200 A B.

⁵ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1200 C D; De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1149 A.

⁶ Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 229 C (Pusey, vol. VI, S. 225, 19 f.).

⁷ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1390 B (Pusey, vol. VI, S. 535).

⁸ I. c. 1381 A (Pusey, vol. VI, S. 518, 16 f.).

⁹ In Matth., Mig. 72, 388 D; In Levit., Mig. 69, 576 B.

Das Inkarnationsgeheimnis schliesst zweitens auch keine Verwandlung des Fleisches in die Natur Gottes in sich¹. Es werden wohl zwei verschiedene Naturen (in Christus) zu einer wahren Einheit verbunden, aber die Verschiedenheit der Naturen wird keineswegs aufgehoben². Etwas anderes ist die Natur des Fleisches und etwas anderes die Natur Gottes auch nach der Vereinigung. Sie scheiden sich in eine unverwischbare Verschiedenheit³. Bei einer Mischung von Naturen bleibt keine unversehrt und beide gehen in der Vermischung zu Grunde. Die unaussprechliche Vereinigung aber erhält die Naturen in Christus unvermischt, sie begründet einen Christus aus zwei, den „geeinigten, aber nicht vermischten“⁴. Die ἔνωσις konfundiert nach Cyrill nie und nimmer die beiden Glieder der Union, aber sie zeigt den Zusammenschluss derer, die als Einheit aufzufassen sind⁵. Unvermischt sind (darum) die Naturen oder Hypostasen nach der Vereinigung (ἔνωσις) geblieben⁶. Den wirklichen Fortbestand derselben bedingt schon der Zweck der Menschwerdung, die Erlösung der gefallenen Menschheit durch eine göttliche Person⁷.

In voller Schärfe ist der Kampf zwischen Alexandrien und Konstantinopel erst entbrannt, als Cyrill im dritten Anathem die Union in Christus als eine „physische Vereinigung“ (ἔνωσις φυσική) erklärte und auch in der Folge wiederholt von einer Natur (μία φύσις, μία ὑπόστασις) in Christus sprach⁸.

Die glatte Lösung dieser Schwierigkeit verlangt eine eingehende Untersuchung der Cyrillischen Terminologie⁹. Man kann hier folgende Grundsätze aufstellen: Die Begriffe φύσις (Natur) und

¹ Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 33 A B (Pusey, vol. VI, S. 72, 15).

² In Luc., Mig. 72, 484 B.

³ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 92 D, 96 A; lib. III, 160 D; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 329 D.

⁴ Hom. pasch. 21, Mig. 77, 1112 C, 1113 B; Frag. dog., Mig. 76, 1453 B; In Hebr., Mig. 74, 1004 A C.

⁵ Quod unus sit Christus, Mig. 57, 1285 B C (Pusey, vol. VII, S. 360, 7 f.).

⁶ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1381 A (Pusey, vol. VI, S. 520, 3 f.).

⁷ Siehe oben Seite 56 und 60.

⁸ Siehe oben Seite 82 Anmerkung 3, 4, 9; ferner: Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 192 D (μίαν εἶναι ~ τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν); Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D.

⁹ Vergleiche hiezu die Terminologie des Proklus, des Zeit- und Parteigenossen Cyrills, bei Bauer, Proklos von Konstantinopel S. 144 ff. — Zusammenfassend bei Schwanke, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869, II, S. 441 ff.

ὑπόστασις (Hypostase) waren vor dem Chalcedonense, speziell bei Cyrill, noch nicht einheitlich festgelegt, sie wurden vielfach wechselseitig gebraucht¹. Cyrill verwendet φύσις zunächst im Sinn von „Natur“ und „Wesen“. So, wenn er schreibt: „Etwas anderes ist seiner Natur nach (κατὰ τὴν φύσιν) das Fleisch, etwas anderes . . . der Eingeborene.“² Er stellt dann φύσις und ὑπόστασις vielfach einander gleich, und zwar wiederholt in der ausgesprochenen Bedeutung von „Natur und Wesen“³. Schliesslich hat nach Cyrill ὑπόστασις — und damit auch φύσις — den Sinn von wahrer, wirklicher Realität, von Wirklichkeit⁴. So schreibt er in seiner Abhandlung gegen Theodoret⁵: „Es sind keine blossen Bildnisse, Ideen, welche sich vereinigen, um die Verbindung in der Menschwerdung herzustellen, sondern es sind Realitäten oder Hypostasen“ . . . In diesem Sinn ist, offenbar ὑπόστασις und φύσις gefasst, so oft Cyrill von einer „physischen“ oder „hypostatischen“ Vereinigung (ἔνωσις φυσικῇ, κατὰ φύσιν, καὶ ὑπόστασιν) im Inkarnationsgeheimnis spricht.

Das ergibt sich fürs erste aus der Tatsache, dass der Patriarch seine ἔνωσις als „wahre, wirkliche (physische) Vereinigung“ der nur

¹ Siehe auch Loofs, Leontius von Byzanz: Texte und Untersuchungen, Leipzig 1888, S. 43, vergl. ferner Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne S. 153 ff.

² Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 329 D (Pusey, vol. VI, S. 286, 5), Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 64 A (ἑτεροῖα . . . κατὰ τὴν φύσιν θεότης τε καὶ σὰρξ), bei Pusey, vol. VI, S. 96, 6—7.

³ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1381 A B) (ἀσύγχυτοι . . . αἱ φύσεις, ἡγουν ὑποστάσεις), bei Pusey, vol. VI, S. 520, 4, Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 401 A (hier sind wenigstens φύσις und ὑπόστασις einander gleichgestellt), Frag. dog., Mig. 76, 1453 B (δύο ὑποστάσεις, ἡγουν φύσεις); Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 276 A B, besonders: Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 193 B. Vergl. dazu Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 289 ff. Die Bedeutung des Begriffes ὑπόστασις lässt sich umso eher feststellen, da Cyrill ohne Zweifel die „Einheit der Person“ aufs schärfste betont, und darum eine „Zweiheit von Hypostasen“ notwendigerweise einer „Zweiheit von Naturen“ (= Wesen) gleichzusetzen ist. Das gilt besonders von der Stelle aus dem Briefe an Akacius. Erst betont hier Cyrill die „eine Natur des Logos“, welche wir als „mensch- und fleischgewordene“ wissen. Gleichwohl spricht er dann in demselben Zusammenhange von einem „Unterschiede der Naturen und Hypostasen“ in demselben Christus. Das kann nur bedeuten, dass er φύσις und ὑπόστασις im Sinne von Natur=Wesen (οὐσία) fasst, wenigstens an letzter Stelle — nicht die „μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“.

⁴ Darauf machte schon Petavius (De Trinitate IV, 1, 8 f.) aufmerksam.

⁵ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 396 C (Pusey, vol. VI, S. 396, 16 f.).

„äusseren, sdetischen oder höchstens moralischen Verbindung“ (συνάρχεια) des Nestorius entgegensetzt. „Die Union des Logos mit dem Fleische ist eine physische und wahrhafte (φυσικὴ καὶ ἀληθής); sie besteht nicht in der Vereinigung ausschliesslich der Prosopa gemäss ehrender Bezeichnung, und gemeinsamer Willensrichtung oder in bloss sdetischer Verbindung.“¹ „Anathema, wer die beiden Naturen nur durch die συνάρχεια, in dem gleichen Masse der Würde, verknüpft und nicht vielmehr durch das Zusammentreten in physischer Vereinigung (συνόδῳ καὶ ἔνωσιν φυσικῇν).“² „Die Nestorianer sprechen nur von einer Verbindung des Logos mit dem Menschen nach Würde und Ansehen, nicht durch eine natürliche d. i. wahre Vereinigung.“³ Wir reden von einer natürlichen Union, welche eben die nicht wahre, bloss „sdetische“ ausschliesst⁴. „Wir erklären eine hypostatische Union des Logos mit dem Fleische für eine Notwendigkeit, nicht aber eine Verbindung nur der Prosopa, die gemäss der Willensrichtung oder auf Grund einer einfachen Verknüpfung erfolgt ist (συνάρχειαν ἀπλῆν), wie einige sagen.“⁵ Es muss allseits feststehen, dass der Eingeborene nicht durch eine einfache Verknüpfung (κατὰ συνάρχειαν ἀπλῶς), durch eine rein äusserliche oder „sdetische“ Verbindung, sondern durch eine wahre Vereinigung (καὶ ἔνωσιν ἀληθῇ) Mensch geworden⁶.

Cyrrill erklärt selbst seine „physische“ und „hypostatische“ Union (ἔνωσιν φυσικῇν καὶ ὑπόστασιν) als eine wahre, tatsächliche. In seinen Erörterungen zu den zwölf Anathematismen heisst es: „Die Nestorianer stellen einen Menschen getrennt für sich auf und sagen, er sei mit dem Logos aus Gott=Vater der Würde und dem Ansehen nach verbunden, nicht aber kraft einer physischen d. i. wahren Vereinigung, wie wir glauben (καὶ ἔνωσιν φυσικῇν τοῦτέστιν ἀληθῇ).“⁷

¹ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1288 D (Pusey, vol. VII, S. 223, 19 f.).

² 3. Anathem, Mig. 77, 120 C.

³ Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C (Pusey, vol. VI, S. 246, 14 f.).

⁴ Apolog. pro XII cap. contra Theod., Mig. 76, 408 B C (Pusey, vol. VI, S. 418, 3 f.).

⁵ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1300 A (Pusey, vol. VII, S. 232, 14 f.). Vergl. ferner: 11. Anathem, Mig. 77, 121 C mit den entsprechenden Erklärungen: Explic. pro XII cap., Mig. 76, 312 A B; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 372 B ff.; Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 397 C; 448 B f.; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 33 A, 36 D; lib. II, 108 C D; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 265 A D.

⁶ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D (Pusey, vol. VI, S. 94, 5 f.).

⁷ Explic. XII cap., Mig. 76, 300 C (Pusey, vol. VI, S. 246, 14 f.).

In unzweideutiger Klarheit argumentiert er gegen Theodoret, der gerade aus der „physischen“ Verbindung auf ein Zwangsverhältnis, auf eine Unterdrückung der Freiheit in Christus geschlossen: „Es ist eine physische Vereinigung erfolgt, d. i. eine wahre, welche frei ist von jeder Wandlung, und ein Zusammengehen von Hypostasen ohne Vermischung.“¹ „Wir treten ein für eine hypostatische Vereinigung (καθ' ὑπόστασιν), indem wir darunter nichts anderes verstehen, als dass die Natur des Logos oder die Hypostase d. i. der Logos selbst sich in Wahrheit mit der menschlichen Natur verbunden hat (κατ' ἀλήθειαν ἐνωθεῖς).“² „Wir sagen, der Logos habe das mit einer vernünftigen Seele belebte Fleisch hypostatisch (καθ' ὑπόστασιν) mit sich vereinigt . . ., nicht allein kraft der einheitlichen Willensrichtung oder gemäss ehrender Bezeichnung oder in der ausschliesslichen Annahme des Prosopons, sondern indem die unter sich verschiedenen Naturen zu einer wahren Einheit zusammengeführt wurden (πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινήν).“³ Diese Stellen bestätigen, dass Cyrill seine physische Union als eine wahre, tatsächliche erklärt im Gegensatz zu der rein äusserlichen, „schematischen“ oder moralischen Vereinigung nach der Auffassung der Nestorianer. Gerade diese Gegenüberstellung berechtigt uns zu sicheren Schlüssen, wie Cyrill das Wesen der Union aufgefasst hat.

Endlich gebraucht der Ägypter φύσις und ὑπόστασις im Sinne von einer getrennt für sich subsistierenden Hypostase. „Ebenso wie zwei Vorsteher, welche sich im Masse der Würde in keiner Weise voneinander unterscheiden, nicht als einer, sondern in Wahrheit als zwei gelten, so dürfte man auch für den Fall, dass einer mit einem andern nur gemäss der Würde verbunden ist, während die Naturen oder Hypostasen getrennt bleiben (διηρημένων τῶν φύσεων ἡγούν ὑποστάσεων), nicht einen, sondern zwei zählen.“⁴ In derselben Abhandlung an die kaiserlichen Damen schreibt er weiter:

¹ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 408 B (φυσικὴν . . . ἐνωσιν τοῦτο ἐστὶ τὴν ἀληθῆ), bei Pusey, vol. VI, S. 416, 16; ebenso 405 C (Pusey, vol. VI, S. 414, 8).

² I. c. 401 A (Pusey, vol. VI, S. 404, 19), 428 A (καθ' ἐνωσιν ἀληθῆ), 397 C (τὴν ἐνωσιν, . . κατ' ἀλήθειαν), Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 108 C D (εἰ . . καθ' ἐνωσιν ἀληθῆ, τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγω).

³ Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 B C (Pusey, vol. VI, S. 4, 28 f.), vergl. Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 61 A (καθ' ἐνωσιν ἀληθῆ), 64 B, 65 A, 84 C (ἀληθῶς ἡνώσθη φαμεν), 89 D; 96 B, lib. III, 136 B, 161 A; Ad Hebr., Mig. 74, 965 A.

⁴ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1397 D (Pusey, vol. VII, S. 315, 1 f.).

„Diejenigen, welche den einen Christus und Sohn in zwei teilen und sagen, ein Mensch sei mit Gott gemäss der Gleichheit der Würde und des Ansehens vereinigt worden, während die Naturen getrennt bleiben (διηρημένον τῶν φύσεων), diese mögen uns belehren, auf wessen Tod wir getauft sind.“¹ Sicherlich fasst er auch im vierten Anathem unter der dort vorliegenden Supposition ὑπόστασις (und πρόσωπον) im Sinne von „einer für sich subsistierenden Hypostase oder Person“². In dieser Bedeutung sind auch die Begriffe φύσις und ὑπόστασις zu verstehen, wenn Cyrill nach der Union in Christus von einer Natur, einer Hypostase spricht. Das gilt besonders von der Formel „μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“³, auf welche auch heute noch mit dem Vorwurf des Apollinarismus geantwortet wird. Cyrill selbst gibt uns eine ganz klare, unzweideutige Bestätigung der aufgestellten Behauptung. Gegen Theodoret⁴ führt er aus, wie schon oben erwähnt: . . . „Wir sagen, dass eine hypostatische Vereinigung stattgefunden hat, indem das καθ' ὑπόστασιν (hypostatisch) nichts anderes ausdrückt, als dass die Natur des Logos, oder die Hypostase, was der Logos selbst ist, (ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἡ γοῦν ἢ ὑπόστασις, ὃ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Λόγος) mit der menschlichen Natur in Wahrheit vereinigt ist ohne Vermischung und ohne Verwandlung.“ In dem zweiten Briefe an Succensus⁵ schreibt er: „Die Verdreher der Wahrheit wissen wieder nicht, dass es in Wahrheit eine fleischgewordene Natur des Logos ist. Denn einer ist der Sohn in Natur und Wahrheit, der Logos aus Gott Vater, welcher dann nach der Annahme des nicht unbeseelten, sondern vielmehr des mit einer vernünftigen Seele belebten Fleisches als Mensch aus dem Weibe hervorging . . .“ Cyrill erklärt also mit aller nur wünschenswerten Klarheit, dass die „μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“ identisch zu fassen sei mit „der Person“ des Logos, insofern er in der Geburt aus der Jungfrau noch die menschliche Natur empfangen hat.

Zu demselben Ergebnis kommen wir, wenn wir auch bei den andern in Frage stehenden Stellen das Substitutionsverfahren anwenden,

¹ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1408 D f. (Pusey, vol. VII, S. 323, 13 f.).

² Ep. 17 ad. Nest., Mig. 77, 120 C (Pusey, vol. VI, S. 36, 3 f.).

³ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 60 D (Pusey, vol. VI, S. 94, 10); Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 192 D; Ep. 45 ad Succens., Mig. 77, 232 D; Ep. 46 ad Succens., Mig. 77, 241 A; De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1212 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 349 B.

⁴ Apolog. pro XII cap. c. Theod., Mig. 76, 401 A (Pusey, vol. VI, S. 404, 18 f.).

⁵ Ep. 46 ad Succens., Mig. 77, 241 A.

das sich ganz natürlich und zwanglos vollziehen lässt. Gegen Nestorius argumentiert Cyrill: „Wenn du von einem Sohne und einer fleischgewordenen Hypostase des Logos (ἐνα υἱόν — μίαν ὑπόστασιν τὴν τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην) sprichst, so wird nicht er selbst (der Logos) zum Organ der Gottheit, er wird vielmehr seinen eigenen Leib als Organ gebrauchen, ähnlich wie auch die Seele im Menschen.“¹ Ebenso schreibt er gegen denselben in seinem dritten dogmatischen Briefe: „Einer Person (ἐνὶ προσώπῳ) sind sämtliche Aussageweisen der hl. Schrift zuzuteilen, einer Hypostase, der fleischgewordenen, des Logos (ὑποστάσει μίᾳ, τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Denn der Herr Jesus Christus ist einer nach der hl. Schrift.“² In dem Briefe an Succensus heisst es: . . . „Wir bekennen einen Sohn (ἐνα υἱόν), wie auch die Väter von einer fleischgewordenen Natur des Logos gesprochen haben.“³ Nach diesen eigenen Angaben des hl. Cyrillus lässt sich in dem ganzen Zusammenhange für „μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη“ zwanglos „der Sohn“, „der Herr Jesus Christus“, „eine Person“ beziehungsweise substituieren, und damit wird von der Formel jeder Verdachtsgrund des Monophysitismus beseitigt. Der ganze Ausdruck sollte nach seiner Tendenz in erster Linie gegen die nestorianische Gefahr die „Einheit“ in Christus unzweifelhaft dokumentieren. Gleichzeitig sollte darin auch die Zweiheit der Naturen, der Gottheit und Menschheit, Berücksichtigung finden. Das „σεσαρκωμένη“ sollte die menschliche Seite in Christus darstellen und Untergang, Verwandlung und Vermischung der menschlichen Natur in der Vereinigung ausschliessen. Dass die Formel hauptsächlich in apollinaristischen Kreisen gebräuchlich war, kann nicht zu sehr ins Gewicht fallen. Cyrill benützt sie als orthodoxe Überlieferung von seiten des hl. Athanasius⁴. Sonst hätte er sich derselben, wie auch Rehrmann sagt⁵, in seiner christologischen Terminologie sicherlich nicht bedient. Es darf auch nicht ausser acht bleiben,

¹ Advers. Nest. lib. II, Mig. 76, 93 D f. (Pusey, vol. VI, S. 120, 26 f.).

² Ep. 17 ad Nest., Mig. 77, 116 C (Pusey, vol. VI, S. 28, 21 f.).

³ Ep. 45 ad Succensus, Mig. 77, 232 D. Vergl. ferner: Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 192—193 (μίαν εἶναι . . . τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἐνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου), Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 225 D (εἰς λοιπὸν Υἱός, μία φύσις αὐτοῦ, ὡς σαρκωθέντος Λόγου).

⁴ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1212 A (Pusey, vol. VI, S. 161, 29); Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 349 B.

⁵ Die Christologie des hl. Cyrillus S. 335.

dass diese Formel hauptsächlich in den Schreiben des hl. Cyrillus an Succensus, Akacius und Eulogius nach der Union mit den Orientalen vorkommt. Von diesen Seiten war ihm gerade wegen der Unterzeichnung des Unionssymbols (besonders wegen der „*ἑνὸ φύσει*“) der Vorwurf des Nestorianismus gemacht worden. Mehr denn je hatte er darum Grund, seine Überzeugung von der Einheit Christi in spezieller Weise zu betonen und jedes Verdachtsmoment jener Häresie zu vermeiden.

Dasselbe gilt auch, wenn Cyrill hauptsächlich in den eben erwähnten Briefen¹ nachdrücklich betont, die menschliche Natur im fleischgewordenen Logos unterscheide sich nur mehr „in abstrakter Betrachtung“ (*θεωρίᾳ μόνῃ*) von der göttlichen, eine Trennung der beiden sei gleichsam aufgehoben². Denn mit diesen Gedanken richtet er sich wohl gegen eine „physische Trennung“ der beiden Naturen im nestorianischen Sinne, nach welchem eben die zwei Naturen zweiseit selbständigen, für sich subsistierenden Hypostasen werden, — nicht aber gegen eine „reale“ Unterscheidung derselben in dem einen Christus. Er hatte auch hier nur die gegen ihn erhobene Anschuldigung des Nestorianismus als Angriffsziel³.

Dass übrigens Cyrill jenen Ausdruck „*μία φύσις*“ gerade im Sinne von „einer Person“, einer selbständig für sich subsistierenden Hypostase fasste, war nicht rein willkürlich. Sein Gegner bestimmte diese Terminologie. Cyrill stand im Kampf gegen den Nestorianismus, der von *ἑνὸ φύσει* (zwei Naturen) sprach, diese aber als zwei selbständige Personen betrachtete. So musste Cyrill für die eine Natur (*μία φύσις* = eine Person) eintreten, eben auf Grund dieser Begriffsbildung seiner Gegenpartei⁴.

¹ Ep. 44 ad Eulog., Mig. 77, 225 B (*ἡ θεωρία οἶδε τὴν διαφοράν*); Ep. 45 ad Succensus., Mig. 77, 232 D; auch *Quod unus sit Christus*, Mig. 75, 1292 B (Pusey, vol. VII, S. 365, 15).

² Ep. 40 ad Acac., Mig. 77, 192 D.

³ Nach Cyrill unterscheiden sich Leib und Seele im Menschen auch nur *θεωρίᾳ*, so Ep. 50 ad Valer., Mig. 77, 260 A (*νῶς μὲν καὶ θεωρίᾳ*); Ep. 46 ad Succensus., Mig. 77, 245 A (*ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαις*); *Quod unus sit Christus*, Mig. 75, 1292 B (Pusey, vol. VII, S. 365, 15).

⁴ Dieser eine Gedanke spricht schon gegen die Behauptung von Duchesne, welcher einen „doppelten“ Cyrill zu konstruieren versucht; „Il y avait deux Cyrilles, le Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature, et c'est celui dont Eutychés se réclamait . . . , et le Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées . . . Le premier était représenté par les Anathématismes, ainsi que par les lettres à Acace de Mélitène et à Succensus; l'autre, par la lettre dogma=

Monophysitisch kann jener Ausdruck von Cyrillus schon deshalb nicht gedacht sein, weil wir in seinen sämtlichen Werken bis zur Ermüdung lesen können, jede Art von Vermischung oder Verwandlung der Naturen sei im Inkarnationsgeheimnis ausgeschlossen. Vorsichtigerweise ist dieser Gedanke fast jeder Stelle speziell beigelegt, an welcher sich jener „verdächtige“ Ausdruck findet. Und Cyrill weiss auch den irrtümlichen, monophysitischen Gebrauch der in Frage stehenden Formel aufs genaueste von einer Anwendung derselben im orthodoxen Sinn zu unterscheiden. So lehnt er als monophysitisch die Formel ab: „eine Natur des Fleisch= oder Menschgewordenen (μία φύσις σεσαρκωμένου τε καὶ ἐννηθρονηκότος)“¹. Er spricht von „einer menschengewordenen Natur des Logos“, nicht von „einer fleischgewordenen Natur Christi“².

Aus denselben Gründen kann auch das Resultat seiner Einigung, das „ἐν τι“, keinen monophysitischen Inhalt darstellen. Es ist nur der Ausdruck bestimmtester Einheit und bedeutet die Verkürzung der Formel „εἷς καὶ ὁ αὐτός“ (ein und derselbe)³. So entschieden Cyrill für eine wahre Einheit in Christus eintritt, so bestimmt lehnt er auch eine Übertreibung der Unifizierung ab. Hier nur ein Beispiel! In demselben Satze, in welchem er das Ergebnis der Union als „ἐν τι“ (eins) bezeichnet, schliesst er eine Vermischung der Naturen direkt aus. In seiner Spezialabhandlung über „den einen Christus“ heisst es nämlich: „Die ἔνωσις (Union) giesst niemals das in Frage stehende zusammen, sondern zeigt eher das Zusammentreten der als vereinigt gedachten Elemente zur Einheit (εἰς ἐν τι).“⁴

Eine ernstere Schwierigkeit bedeutet wohl der Umstand, dass Cyrill die Verbindung von Leib und Seele im Menschen als Haupt-

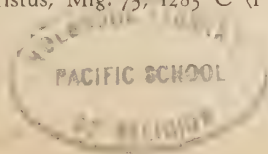
tique à Nestorius (καταφλυαροῦσι) et par celle où il accepte le symbole d'union" (Histoire ancienne de l'Eglise III, Paris 1911, S. 405). — Die Terminologie Cyrills ist durchschnittlich konstant. Eine Unsicherheit zeigt sich nur insofern, als die Begriffe φύσις und ὑπόστασις in den christologischen Erörterungen (nicht aber in seiner Trinitätslehre) keine feste Bedeutung haben. Hier war eben Cyrill auch ein Kind seiner Zeit. Im übrigen lässt sich die Bedeutung jener Begriffe an den einzelnen Stellen aus dem Zusammenhang unschwer feststellen. Siehe auch, was oben über das Verhältnis zu Akacius und Succensus gesagt ist.

¹ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1292 D (Pusey, vol. VII, S. 366, 6 f.): „Ganz unerfahren redet der, welcher behauptet, es sei eine Vermischung geschehen. Wir behaupten nicht „eine Natur des Fleisch= und Menschgewordenen“.

² Leontius Byzant., De sectis, Mig. 86, 1253 A.

³ De incarnat. Unig., Mig. 75, 1220 B (Pusey, vol. VII, S. 74, 9).

⁴ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1285 C (Pusey, vol. VII, S. 360, 7).



vergleich der Union in Christus anführt¹. Allein das *tertium comparationis* liegt nach seinen Erörterungen in der Tatsache, dass Leib und Seele eine wahre innere, organische Einheit bilden, keine bloss äussere, nominelle, dass diese Einheit wirklich zustande kommt, trotzdem die Einzelbestandteile in ihrem Wesen grundverschieden sind, und endlich dass Leib und Seele auch in der Verbindung unzerstört erhalten bleiben. Diese drei Punkte hatte er analog im Inkarnationsgeheimnis gegen Nestorius zu beweisen und suchte er in Einzelbildern zu illustrieren: Die vollständige göttliche und menschliche Natur, obwohl in ihrem Wesen himmelweit voneinander verschieden, verbindet sich zu einer tatsächlichen persönlichen Einheit, während Gottheit und Menschheit an sich weder eine Umwandlung noch Vermischung erfahren. Mehr aus dem Vergleich zu folgern, lag Cyrillus fern². Gewiss sind Leib und Seele im Menschen zu einer tatsächlich „physischen“ Einheit verbunden, sie begründen als Teilsubstanzen ein neues, drittes Wesen, den Menschen. Allein solche Konsequenz wollte Cyrill für das Geheimnis der Menschwerdung aus dem Vergleiche nicht ziehen. Nach seinen allseitigen Erörterungen entsteht in der Inkarnation nicht ein neues, drittes Wesen aus der Vereinigung der Gottheit und Menschheit, es ist der *Logos*, der von Ewigkeit her existiert und nun aus dem Schoosse der Jungfrau die menschliche Natur empfängt und sich diese vollständig zu eigen macht.

¹ *Advers. Nest. lib. II*, Mig. 76, 61 A, 105 D; 108 A, *Explic. XII cap.*, Mig. 76, 300 C, 301 D; *De recta fide ad Reg.*, Mig. 76, 1345 D; *De recta fide ad Theod.*, Mig. 76, 1169 D; *Frag. dog.*, Mig. 76, 1450 C, 1437 A; *Ep. 44 ad Eulog.*, Mig. 77, 225 B; *Ep. 45 ad Succens.*, Mig. 77, 233 A, 241 C; *Ep. 50 ad Valer.*, Mig. 77, 260 A; *De incarnat. Unig.*, Mig. 75, 1224 A B; *Scholia de incarnat. Unig.*, Mig. 75, 1377 A B C; *Quod unus sit Christus*, Mig. 75, 1292 A; *In Isaiam*, Mig. 70, 973 B und andere.

² *De incarnat. Unig.*, Mig. 75, 1224 B (πέπλεκται μὲν γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν φύσιν . . . ἀλλ' οὖν εἰς νοεῖται τὸ συναμρότερον ἄνθρωπος . . . Κατὰ τὸν ἴσον οὖν ἄρα τρόπον . . . εἰς γὰρ Υἱός, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστός . . .), bei Pusey, vol. VII, S. 81, 19 f.; *Explic. XII cap.*, Mig. 76, 300 C („auch so erkennen wir also einen Sohn an, wie wir es auch an uns selbst sehen können; obwohl die Seele anderer Natur ist als der Leib, so sind doch beide vereinigt zu einem Wesen“); *Scholia de incarnat. Unig.*, Mig. 75, 1377 C („der Leib ist wohl anderer Natur als die Seele, aber dennoch entsteht aus beiden ein Mensch, so ist auch aus der vollständigen Hypostase und aus der in ihrer Art vollständigen Menschheit ein Christus, indem derselbe zugleich Gott und Mensch ist“). Dasselbe ergibt sich aus den übrigen Stellen dieses Vergleiches. Siehe die Ausführungen über diese Analogie bei Billot, *De verbo incarnato*, Romae 1904, S. 99 f.

Immerhin drängt sich bei der Lektüre die Frage auf: Hat nicht trotzdem Cyrill bei seiner zweifellos stark ausgeprägten Uniformierungstendenz die Einheit in Christus zu sehr in den Vordergrund gestellt, einseitig, auf Kosten der menschlichen Natur? Hat Dörner¹ recht, wenn er ihm entgegenhält, es erscheine letztere nur mehr „als ein Komplex von Akzidentien, die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden“ (S. 77), als „blosses Prädikat des fleischgewordenen Logos ohne immanentes Entwicklungsgesetz, ohne Freiheit“? (S. 80.)² Doch wir dürfen nicht ausser acht lassen, dass es sich in sämtlichen christologischen Erörterungen Cyrills um rein polemische Darstellungen handelt. Er hatte aller Verschleierungstaktik eines Nestorius gegenüber in unzweideutiger Weise die Einheit in Christus, und nur die Einheit, zu formulieren. Er hatte es selbst erfahren müssen, dass jedes, auch berechnete Eingehen auf die Ansicht seiner Gegner bei Freund und Feind mit dem Vorwurf des Paktierens quittiert wird.

Aber auch gegen die Anschuldigungen des Apollinarismus und Arianismus, soweit diese von seinen persönlichen Gegnern erhoben wurden, hat er sich glänzend gerechtfertigt. Die Stellung der menschlichen Natur innerhalb der Union näher zu präzisieren und besonders hervorzukehren, schien weder geraten noch notwendig. Er wurde indes nie müde, immer wieder auf die volle Integrität der beiden vereinigten Naturen hinzuweisen und gegen jede Auffassung von einer Wandlung oder Einbusse eines der zwei Bestandteile Front zu machen. So erscheint auch die menschliche Natur nach seinen Darlegungen trotz ihrer Vereinigung mit einer übermenschlichen, göttlichen Natur und Person in ihren Entwicklungsmöglichkeiten keineswegs behindert. Sie hat ihren eigenen Willen und ihre freie Entscheidung³. Es gestattet der Logos „der menschlichen Natur, in ihren eigenen Grenzen zu schreiten“⁴. Dörner führt selbst zur Lösung seiner Schwierigkeit die Zitate aus Cyrill an: „Die göttliche

¹ Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II.

² Vergl. auch: „Die Menschheit ist innerhalb seiner Person zu einem blossen Prädikate Gottes geworden“ (S. 66). „Die menschliche Seite hat keinen relativ selbständigen Lebenslauf mehr“ (S. 82).

³ Siehe Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus S. 263 f. und S. 294 ff.

⁴ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 C (ἐφ' οἷς μὲν φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τὸ διὰ τῶν ἰδίων ἐρχεσθαι νόμων), Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1332 A B (δείκνυσιν [εὐαγγελιστῆς] αὐτὸν [τὸν Λόγον] οἰκονομικῶς ἐφέντα τῇ ἰδίᾳ σαρκί, διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἰέναι νόμων), Advers. Nest. lib. V, Mig. 76, 228 B (συγκεχώρηκε τῇ σαρκὶ καὶ διὰ τῶν οἰκείων [ἰδίων] ἰέναι νόμων), bei Pusey, vol. VI, S. 223, 15.

Natur machte sich erträglich für die menschliche Natur“ (Hom. 17), „er (der Logos) überliess derselben (der menschlichen Natur) eine Macht über sich“ (Dialog. 9)¹. Es kam eben nach Cyrill eine Union zustande, wobei eine jede Natur in ihren eigenen Grenzen blieb². „Die unaussprechliche Vereinigung . . . erhielt unvermischt die Naturen.“³ Die Möglichkeit des ganzen Unionsgeheimnisses endlich erläutert er an dem Wunder im Dornbusche. Wie das Feuer dem Strauche erträglich war, so auch die Übermacht der Gottheit gegenüber der menschlichen Natur⁴. „Gott zeigte auch unserer eigenen Schwäche seine Natur als erträglich.“⁵ Dasselbe Wunder, welches die Union der beiden Naturen möglich gemacht, bewirkt auch den ungeschmälerten Bestand derselben in ihrem Wesen und in ihrer Aktualität⁶. Einen anderen Tatbestand bedingt auch die „ένωσις φύσικη“ des Cyrillus nicht, wie Dorner befürchtet. Das ergibt sich aus den Untersuchungen über diesen Begriff, insofern er eben nur eine wahre, tatsächliche Vereinigung — und keine „unio in natura“ im Gegensatz zu einer „unio in persona“ — bedeutet.

Cyrill war weder Apollinarist noch Monophysit. Christus ist nach ihm ein einziges Individuum, eine einzige Hypostase. Die in sich vollständige menschliche Natur ist in das innigste Besitzverhältnis des Logos aufgenommen. Sie ist ihrerseits auch in der Union unversehrt geblieben, aber ein eigenes (menschliches) „Ich“ hat sie nie besessen.

¹ Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, S. 78—79.

² Frag. in Ep. ad Hebr., Mig. 74, 1004 A.

³ Hom. ex div. 21, Mig. 77, 1112 C.

⁴ Hom. pasch. 17, Mig. 77, 784 A.

⁵ I. e., Mig. 77, 797 A, C („quemadmodum igitur flamma illa frutici fuit tolerabilis, ita etiam nostra natura capax esse potuit eminentiae deitatis“).

⁶ Vergl. Billot, De Verbo incarnato, Romae 1904, S. 264 thesis XXIV: Speciali miraculo tribuendum non est, quod in Christo, simul cum fruitione beata, fuerint dolores tam exteriores quam interiores, iidemque in parte sensitiva quam in parte superiori. Sed horum coexistentia connaturaliter consequatur ad statum quem habuit Christus in terris, secundum quod unicuique virium permittebatur id agere et pati quod sibi proprium erat, quin bonum vel nocumentum unius potentiae redundaret in aliam. Das gilt allgemein von den beiden Naturen überhaupt.

D. Die Privilegien Mariens.

1. Die Jungfräulichkeit Mariens.

a) Jungfrau vor der Geburt.

Aprioristisch ergibt sich schon aus der einzigartigen Stellung der Gottesmutter ein ganzer Kreis von Privilegien, die notwendigerweise der zu so grosser Würde erhobenen Mutter zukommen müssen. Diese Folgerungen kennt auch Cyrill: Maria besitzt in erster Linie die vollkommene körperliche Integrität der Jungfräulichkeit, sie ist die jungfräuliche Mutter. Diese Auszeichnung ist ja „das untrügliche Zeugnis“ der Gottheit Christi und damit ihrer Gottesmatterschaft¹. Das kann eben kein gewöhnlicher Mensch sein, der gotteswürdig geboren wird². Wie tiefführend lässt Cyrill in seiner 13. Osterhomilie die Heilige zu uns sprechen: „Missachte nicht, o Menschenkind, das Kleid, das Gott aus mir genommen, damit du nicht den missachtest, der es sich angetan. Betrachte nicht mit hochmütiger Gebärde das Zelt, das in Wahrheit ohne (menschliche) Hand für den zusammengefügt wurde, der es zur Wohnung genommen! Trenne nicht das Licht von der Lampe meines Fleisches, damit du nicht unglückseligerweise den auslöschest, der als Sonne der Welt aufgegangen, der Mensch geworden ist ohne eines Mannes Bewohnung! Denn ich habe keinen Menschen erkannt, wenn ich auch Gott erkannte, der in mir Mensch geworden.“³

Mit Entrüstung wendet sich darum Cyrill gegen die talmudisch-jüdischen⁴ Verleumdungen, welche die wunderbare Erzeugung

¹ Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1065 D f. (καὶ μάρτυς ἀξίωπιστος, ἡ σφραγὶς τῆς παρθενίας μου). Vergl. oben den Abschnitt über „die Gottheit Christi, des Sohnes Mariens“.

² Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 B (θεοπρεπῶς), bei Pusey, vol. VI, S. 268, 25.

³ Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1068 A.

⁴ Ebenso rüttelt der moderne Rationalismus sowohl an „dem Quellenbefunde“ wie an der „historischen Wirklichkeit“ des Wunders der Jungfrauengeburt. Die einzelnen Auffassungen über die Entstehung dieser „Legende“ hat Harnack zusammengefasst (Dogmengesch. 4 S. 113): „An den Buddhismus als Quelle dachten Seydel und van Eysinga, an ägyptische Vorlagen Gardner und Bousset, an babylonische Ursprünge Gunkel und Cheyne, an phrygische Kulte Pfeleiderer, an persische Lehren Schmiedel, an Mithras Dietrich, an griechische Mythologie Usener,

und jungfräuliche Geburt des Herrn und damit die Ehre der Gottesmutter in blasphemischer Weise antasteten. Wann diese schamlosen Lügen über die geheimnisvolle Geburt Christi entstanden sind, dafür sind keine sicheren Anhaltspunkte gegeben. Aus der polemisch-apologetischen Art der Darstellung bei Matthäus (1, 18 ff.) lässt sich wohl entnehmen, dass bereits der Evangelist diese Verleumdungen treffen wollte¹. Cyrill schreibt über solche jüdische Schmähungen in seinen Erklärungen zum Johannesevangelium (8, 39): „Es war den Juden ganz und gar nicht unbekannt geblieben, dass die hl. Jungfrau vor Vermählung und Vereinigung im Schoße getragen, sie wussten aber nicht, dass sie vom hl. Geiste empfangen hatte,

an die eleusinischen oder andere unbekannte Mysterien Butler, an spontane Entstehung Lobstein, an Erfindung der Eltern Jesu oder eines Evangelisten Renan, an die Lehre Philos Abbot, an die Legenden der wunderbaren Geburt Platos und des Augustus Soltau u. a., an den Besuch des Tiridates Soltau. Diese Musterkarte ist höchst unerfreulich. Einstweilen bleiben wir beim Spätjudentum.“ Und wenn nun Harnack das Prophetenwort (Is. 7, 14) als die Quelle der „Legendenbildung“ bezeichnet, so nennt das Zahn (Das Ev. d. Matth.³ [1910], S. 86) geradezu „phantastisch“. „Man weise doch diese rabbinische Exegese irgendwo nach und dann erkläre man, wie dieselben Rabbinen, welche durch diese ihre angebliche Exegese unfreiwillig die Väter der christlichen Tradition von dem wunderbaren Lebensanfang Jesu geworden sein sollten, sofort nach der Entstehung dieser Tradition in der christlichen Gemeinde, lange vor der Abfassung des Mtev., versuchen konnten, diese christliche Tradition durch ihre verleumderische Darstellung der Geburt Jesu wieder zu ersticken.“ Im Alten Testamente finden sich auch keine „schattenhaften Andeutungen“ der vaterlosen Geburt Christi“ (siehe Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, Münster 1910, S. 40). „Im Judentum hat sie (die Stelle Is. 7, 14) niemand auf den Erlöser gedeutet. Der Nachweis hiefür ist schlagend erbracht“ (Rohr, VI. Internationaler Marianischer Kongress zu Trier II [1912] S. 19). Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 226. — Zum Ganzen siehe Steinmetzer, Jesus, der Jungfrauensohn, und die orientalische Mythe, Münster 1917; ferner Steinmann, Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte: Theologie und Glaube 10 (1918), S. 433–466. — Vergl. auch Fonck, Moderne Gegner Mariä: Zeitschr. für kath. Theologie, Innsbruck 1901, S. 649–677.

¹ Dausch, Die drei älteren Evangelien (bei Tillmann) S. 66; Zahn, Das Ev. d. Matth.³ (1910), S. 67; Grützmacher, Die Jungfrauengeburt S. 7; Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911, S. 103. Umgekehrt schliesst Zahn (S. 67) mit Recht aus diesem Gedanken, dass „unter den jüdischen Christen Palästinas schon seit geraumer Zeit der Glaube an die jungfräuliche Geburt Jesu sich gefestigt hatte“, da die jüdischen Darstellungen doch nur als „eine Karikatur der christlichen Tradition“ anzusehen sind. — Vergl. auch Bardenheuer, Mariä Verkündigung S. 35 (hält obigen Gedanken noch nicht für ausreichend gesichert).

sondern glaubten vielmehr, sie sei von einem Heiden verführt worden..., Jesus sei der Sohn dessen, von welchem die Jungfrau entehrt worden, er werde nur dem Joseph zugeschrieben, während er aus Ehebruch stamme und illegitim sei.“¹ Darum haben die Juden wiederholt an Jesus die spitze Frage gerichtet: „Wo ist dein Vater?“ Nach ihrer Voraussetzung wüsste er ja doch nicht, woher er stamme². Und wenn Christus von seinem Vater sprach („was ich bei meinem Vater gesehen, das sage ich euch“, Joh. 8, 38), so fanden sie darin keinen Hinweis auf den göttlichen Vater im Himmel, sondern dachten an Joseph³ oder sonst einen irdischen Vater⁴; sie glaubten in ihrer fleischlichen Gesinnung, dass ein Weib nur durch Vereinigung mit

¹ Mig. 73, 876 D; 881 C D (Pusey, In Joh. II, 77 und 82); ebenso In Oseam, Mig. 71, 113 C (Pusey, In XII Prophet. I, 93). Diesen Ausführungen liegen wohl die Gedanken zugrunde, die wir in breiter Darstellung hauptsächlich bei Origenes finden (Contra Celsum, I, 28, 32, 38): Celsus lässt hier einen Juden auftreten, der Jesus die Vorwürfe macht, er habe sich fälschlich für den Sohn einer Jungfrau ausgegeben; er stamme von einem armen Bauernweibe aus einem jüdischen Dorfe; seine Mutter sei von einem Manne, der seines Zeichens ein Zimmermann war, wegen ehelicher Untreue verstossen worden; sie sei von einem Soldaten, mit Namen Panthera, entehrt worden, der Jesus das Leben geschenkt habe; seine Mutter habe ihn, unstät umherirrend, in der Dunkelheit geboren. In seiner Not habe er als Tagelöhner bei einem Ägypter gearbeitet, habe dort einige Zauberkünste gelernt und sich dann, in die Heimat zurückgekehrt, stolz auf seine Künste als Gott ausgegeben. — Vergl. Laible, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891, S. 9–39 und Anhang; ferner Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, S. 47–71. Vergl. auch Zahn, Forschungen VI, S. 266.

² In Ioan., Mig. 73, 792 A; 789 B (Pusey, In Ioh. I, 726–27).

³ Vor einiger Zeit glaubte man besonders im liberal-protestantischen Lager einen direkten, schlagenden Beweis für die leibliche Abstammung Christi von Joseph gefunden zu haben. In dem 1892 im Sinaikloster entdeckten Evangelienpalimpsest, dem Syrus-Sinaiticus, findet sich die Stelle Matth. 1, 16 in folgender Übersetzung: „Jakob erzeugte den Joseph; Joseph, dem Mariam die Jungfrau verlobt war, erzeugte den Jesu, der Messias genannt wird.“ Siehe Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Berlin 1897; Merx, Das Evangelium Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Berlin 1902. Allein der in Frage stehende Text enthält eine „widerspruchsvolle Mischung“, einerseits behauptet er, Jesus stamme leiblich von Joseph ab, andererseits betont er in dem gleichen Satz und im folgenden die jungfräuliche Geburt Christi. Die ganze Schwierigkeit ist wohl durch eine fälschliche Doppelschreibung des Namens Joseph entsanden. Siehe Dausch, Die drei älteren Evangelien (bei Tillmann) S. 67; Grützmacher, Die Jungfrauengeburt S. 4 ff.; Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn, Münster 1916, S. 5 ff.

⁴ In Ioan., Mig. 73, 876 C (Pusey, In Ioh. II, 77).

einem Mann empfangen könne¹. Diese Verirrung, sagt nun Cyrill, haben sie auf Rechnung ihres Unglaubens und ihrer krassen Unwissenheit zu setzen. Sie kannten das Prophetenwort, das sie ständig verkünden hörten: „Siehe die Jungfrau wird in ihrem Schosse empfangen und einen Sohn gebären“ (Is. 7, 14)². Alle, die glaubten, Jesus stamme in Wahrheit von Joseph ab oder sei im Ehebruch erzeugt, hätten in der Tat seinen Vater erkennen können, wenn sie nur beachtet hätten, dass der Logos aus Gott Vater erschienen und wegen uns Mensch geworden war, wie die hl. Schrift sagt³.

Dem hl. Cyrillus ist Maria die allzeit reine, unversehrte Jungfrau. Er kennt die Dreiteilung: Maria ist Jungfrau vor der Geburt (ante partum), in der Geburt (in partu) und nach der Geburt (post partum), obgleich er die Formel nicht ausdrücklich gebraucht. Wenn nun zunächst von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter ante partum die Rede ist, so ist darunter rücksichtlich der Zeit nicht nur das ganze Vorleben Mariens, sondern auch der geheimnisvolle Akt der Empfängnis im Schosse der Jungfrau zu verstehen. Der hl. Cyrillus schreibt darüber: Der Engel verkündet der Gottesgebärerin Maria die „unbefleckte Empfängnis“ (τὴν ἄχραντον σύλληψιν)⁴. „Aus einer Jungfrau ist er (Christus) geboren worden, er allein hat eine Mutter, welche die Rechte der Ehe nicht ausübte.“⁵ „Er nahm seinen Leib aus uns, aber nicht durch Beischlaf und Sinnenlust und das Zutun eines Mannes, sondern aus der hl. Jungfrau auf eine neue, ungewohnte Weise und im Gegensatz zu den Gesetzen der

¹ In Ioan., Mig. 73, 881 C (Pusey, In Ioh. II, 82).

² Über die Berechtigung dieses Vorwurfes siehe S. 105, Anm. 4.

³ In Ioan., Mig. 73, 792 B (im Anschluss an 8, 19), bei Pusey, In Ioh. I, 727.

⁴ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 289 A.

⁵ Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1397 B (natus est enim ex virgine et solus habet matrem innuptam), bei Pusey, vol. VI, S. 548, 12; In Ioan., Mig. 73, 24 D (ἐγεννήθη Χριστὸς διὰ τῆς ἁγίας Παρθένου), In Isaiam, Mig. 70, 1172 B; In Hab., Mig. 71, 877 B; 912 A; Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 A; Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 17 C; Hom. ex div. 15, Mig. 77, 1090 D; Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 13 B; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C; In Ioan., Mig. 73, 713 A u. a. Cyrillus gebraucht wohl auch die Wendung „διὰ γυναικὸς γεννηθεὶς“ (von einem Weibe geboren), so Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 D; Ep. 1 ad monach. aeg., Mig. 77, 21 C; 24 C; Ep. 4 ad Nest., Mig. 77, 45 C; In Luc., Mig. 72, 496 D; 841 D u. a. Allein der ganze Kontext beweist, dass er unter γυνή nur eine Vertreterin des weiblichen Geschlechtes versteht, ohne damit auf die Art der Erzeugung und Geburt einen besonderen Ton legen zu wollen.

Natur.“¹ „Die hl. Jungfrau trug das göttliche Kind in ihrem Schosse ohne ehelichen Verkehr zu pflegen.“² Darum betont der Evangelist, dass Maria mit Joseph verlobt gewesen, um auszudrücken, dass die Empfängnis zur Zeit der Verlobung stattgefunden, dass dieselbe eine wunderbare gewesen, die nicht dem Gesetze der menschlichen Natur gefolgt ist³. Jesus ist in Wahrheit nicht der Sohn Josephs, der nur im grossen Ratschluss der Heilsökonomie als Vater angenommen wurde⁴. Maria hat keinen Samen empfangen⁵. „Der wahrhaft makellose und heilige Leib wurde von der hl. Jungfrau geboren unter Mitwirkung des hl. Geistes in der Kraft des Vaters.“⁶ Der Logos selbst, der zugleich die Kraft des höchsten Vaters ist, hat sich, indem er die hl. Jungfrau überschattete, den Leib aus ihr gebildet, aber in der Kraft des hl. Geistes⁷.

Alle diese Behauptungen stützt der hl. Cyrillus, der hervorragende Kenner der hl. Schrift und fruchtbare Exeget, mit zahlreichen Belegstellen aus den beiden Testamenten. So ward der hl. Jungfrau nach dem evangelischen Berichte verkündigt worden: „Der hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten, und darum wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“ (Luk. 1, 35). Und da sich das Geheimnis seiner Geburt im Fleische nicht nach den Gesetzen unseres Naturgeschehens vollzog, so macht

¹ Contra Iulianum, Mig. 76, 929 A (οὐκ ἐξ ὕπνου καὶ ἡδονῆς ἀνδρὸς ἐνεργήσαντος, ἀλλ' ἐξ ἁγίας Παρθένου, καινοπρεπῶς τε καὶ ξένως, καὶ πέρα τῶν τῆς φύσεως νόμων); In Isaiam, Mig. 70, 1180 C D (ὑπέμεινε γέννησιν . . . οὐ τοῖς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἀκολουθήσας νόμοις, οὐ γὰρ ἐξ ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς ἢ πρόοδος); Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1272 B (οὐ γὰρ ἐκ κοίτης καὶ γάμων).

² In Ioan., Mig. 73, 876 C D (οὐχ ὁμιλήσασα γάμοις); De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1185 B.

³ In Luc., Mig. 72, 484 D.

⁴ In Ioan., Mig. 73, 793 A; In Genes., Mig. 69, 352 C.

⁵ In Isaiam, Mig. 70, 204 D; De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 1005 C (οὐδαμῶς σπερμαθεῖσα); In Luc., Mig. 72, 484 D; 500 C.

⁶ In Luc., Mig. 72, 753 B (τὸ ἄχραντον ἀληθῶς καὶ ἅγιον σῶμα, τὸ διὰ τῆς ἁγίας Παρθένου ταχθὲν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν δυνάμει τοῦ Πατρὸς); 500 C; 720 B; In Isaiam, Mig. 70, 204 D (ἐκ δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος); De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1276 B; De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 1005 B C; Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1272 B; In Luc., Mig. 72, 500 C.

⁷ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 328 B (Pusey, vol. VI, S. 280, 4 f.).

der Prophet mit Recht von ihm geltend: „*Generationem eius quis enarrabit?*“¹

Es spricht für dieselbe Tatsache der wunderbaren Empfängnis das Isaiaswort 7, 14: „Siehe, die Jungfrau wird im Schosse empfangen und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Emmanuel nennen.“ Wohl haben einige Schriftgelehrte geglaubt, es sei an Stelle des Begriffes „ἡ παρθένος“ (die Jungfrau) „ἡ νεάνις“ (das junge Weib, das mannbare Mädchen) zu lesen, so dass die Mutter des Herrn nicht mehr „Jungfrau“ zu nennen wäre. Damit hofften sie ein Recht zu bekommen, die ganze Macht des Geheimnisses zu entkräften. Ebenso führten sie an, die Stelle beziehe sich eher auf das Weib des Achaz und dessen Sohn Ezechias. Allein — so antwortet Cyrillus — hier spricht nur Unverstand und böswillige Tendenz! Fürs erste wird auch durch den Begriff „ἡ νεάνις“ (das junge Weib, das mannbare Mädchen) die Tatsache der Virginität Mariens nicht ausgeschaltet². Und wer hat je den Ezechias Emmanuel genannt? Wie lässt sich an ihm (Ezechias) der Satz nachweisen: „Priusquam sciret bonum vel malum, malitiae non obtemperaret, ut eligeret bonum“? Verlassen wir also diese falsche Fährte! Die Prophetie deutet auf die hl. Jungfrau. Nur so ist „das Zeichen“ wahrhaft wunderbar und übergross, in der Tiefe sowohl wie in der Höhe, gemäss der göttlichen Verheissung. Der himmlische, eingeborene Sohn aus Gott dem Vater hat sich nämlich selbst erniedrigt, aus jungfräulichem Schosse ist er uns dem Fleische nach geschenkt worden, nicht aus menschlichem Samen, sondern aus der Mitwirkung und Kraft des hl. Geistes. So steht die Stelle auch im Einklang mit der Engelsbotschaft: „Der hl. Geist wird dich überschatten (Luk. 1, 35)“³.

Einen weiteren Beweis für die jungfräuliche Empfängnis Christi leitet Cyrill aus Isaias 8, 3 ab: „Dass die Geburt Christi nicht

¹ In Isaiam, Mig. 70, 1180 D.

² Cyrill hat recht: Das im hebräischen Text gebrauchte Wort „alma“ steht in der hl. Schrift niemals für „verheiratete Frau“. Siehe Döllner, Die Messias-erwartung im Alten Testament, Münster 1911, S. 13; Schlögl, Die heiligen Schriften des A. B. IV: Die prophetischen Bücher: 1. Jesaia, Wien und Leipzig 1915, S. 4. Vergl. Knabenbauer, Comment. in Isaiam Prophet., Parisiis 1887, S. 169 ff. Auch Zahn, Das Ev. d. Matth.⁸ (1910), S. 84 f. und Anmerkung. — Bezüglich der Anwendung von Is. 7, 14 auf das Weib des Achaz und dessen Sohn Ezechias siehe Knabenbauer, Comment. in Isaiam S. 181 f.

³ In Isaiam, Mig. 70, 204 B D; In Ioan., Mig. 73, 713 A.

aus Fleisch und Blut, noch aus dem Willen eines Mannes erfolgte, sondern dass es ein neuer, ungewöhnlicher und über die Gesetze der menschlichen Natur hinausgehender Vorgang war, das hat Gott dem Propheten geoffenbart. Denn derjenige, sagt er (der Prophet), der da spricht: „Nimm dir ein neues grosses Buch“ (Is. 8, 1), nahte sich der Prophetin (προσῆλθε πρὸς τὴν προφήτιν). Beachte, wie mit menschlichem Griffel und menschlichen Worten das Geheimnis Christi uns geschildert wird! Denn es ist Gewohnheit der hl. Schrift, „προσῆλθεν“ zu sagen anstatt „συνῆλθεν“, was soviel ist wie ehelicher Umgang. Der Prophet schaut also die Art und Weise, wie sich die Vereinigung mit der Jungfrau, die er Prophetin nennt, vollzog, und indem er eine wahre Begebenheit erzählt, sagt er, es habe in der Tat eine Empfängnis stattgefunden und es sei ein Sohn geboren worden.... Dass vom hl. Geist jener heilige mit dem Logos vereinigte Leib gebildet worden, wer möchte das also bezweifeln? Die Mitwirkung des hl. Geistes, durch welchen in der hl. Jungfrau der Leib gebildet wurde, wird durch die Form des Zusammenkommens (τῷ τῆς συνόδου σχήματι) umschreibend dargestellt.“¹

Zum Beweise für die wunderbare Empfängnis lässt sich nach Cyrillus auch (Sprichw.) 8, 22 anwenden: „Der Herr hat mich geschaffen als Anfang seiner Wege“, ebenso (Sprichw.) 9, 1: „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut.“ Dieses „creavit me“ gilt wohl nicht von der Essenz des göttlichen Wortes, aber von seiner Menschheit lässt sich dasselbe ohne Blasphemie sagen. „Zum Haus der Weisheit ist dieser gewöhnliche, aus der hl. Jungfrau geborene Leib von ihr (der Weisheit) selbst errichtet worden, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig zu wohnen sich würdigte.“²

Dem grossen Geheimnis der jungfräulichen Geburt liegt schliesslich noch ein tieferes Prinzip zugrunde, das so ganz dem Erlösungsgedanken des hl. Cyrillus entspricht: Christus, der Anfang aller, der zweite Adam, wie die hl. Schrift sagt, wurde durch die Mitwirkung des hl. Geistes gezeugt, damit er auch auf uns die Gnade überleite³. Er ist darum „Gottgeborener“ (θεότοκος) genannt

¹ In Isaiam, Mig. 70, 221 A C. Gewöhnlich wird die Stelle Is. 8, 3 auf die Empfängnis und Geburt des Sohnes des Isaias bezogen. Zur Erklärung derselben vergl. Knabenbauer, Comment. in Isaiam S. 201 f.

² Thesaur., Mig. 75, 261 C D.

³ In Luc., Mig. 72, 485 A, Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1273 B C (Pusey, vol. VII, S. 350, 5 f.).

worden¹. So sollten auch wir nicht mehr länger „Menschenkinder“ heißen, sondern „Gottessöhne“, indem wir in Christus als dem ersten die Wiedergeburt durch den hl. Geist empfangen. Er sollte der Erstgeborene werden unter vielen, wie der hl. Paulus sagt². Und so (durch die übernatürliche Geburt) ist Christus der Erstling derer geworden, welche im hl. Geiste geheiligt, welche nicht aus Blut, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Aus dem hl. Geiste ist er dem Fleische nach geboren worden, und zwar als der erste von allen, damit auch wir durch ihn geboren würden³.

Vergleichshalber kann darum im Hinblick auf die Geburt Jesu im Fleische auch Moses angeführt werden, welcher Christus — nach stark allegorischer Deutung des hl. Cyrillus — in diesem Punkte ähnlich geworden. In der hl. Schrift wird nämlich gerade mit Rücksicht auf die Menschwerdung der Vater des Moses mit Stillschweigen übergangen. Denn man hätte ja sagen können: „Der und der nahm sich, wie es traf, ein Weib aus den Töchtern Levis.“ Die Redewendung aber: „Es war einer“, bringt versteckt zum Ausdruck, dass auch Christus seiner menschliche Natur nach ohne Vater war; nur vermutungsweise war Joseph Vater; Christus wird nur für den Sohn Josephs gehalten⁴.

Ein Typus Christi in seiner Geburt ist endlich auch Cyrus. Dessen Eltern gehörten nämlich verschiedenen Nationen an; während sein Vater Kambyzes ein Perser war, zählte seine Mutter zu dem Volk der Meder. So hatte in ähnlicher Weise Christus in seiner menschlichen Natur die hl. Jungfrau zur Mutter, die uns gleich ist, während er keinen Vater unserer, wohl aber der vollständig verschiedenen, überweltlichen Natur hatte. In diesem Sinne ist die Antwort zu verstehen, welche Christus den Juden gab, da sie ihn rücksichtlich der Geburt mit den übrigen Menschen auf gleiche Stufe stellten: „Vos de deorsum estis, ego de supernis sum“ (Joh. 8, 23)⁵.

Wohl hat Maria selbst den hl. Joseph als „den Vater“ Jesu bezeichnet, damals, als sich im Tempel zu Jerusalem ihre höchste Angst und Sorge in der einen Frage auslöste: „Sohn,

¹ In Acta apostol., Mig. 74, 769 B.

² In Luc., Mig. 72, 485 A.

³ In Isaiam, Mig. 70, 221 B, De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 1005 C.

⁴ In Exod., Mig. 69, 396 A.

⁵ In Genes., Mig. 69, 92 D.

warum hast du uns das getan? Dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.“ Allein sie sagte das, meint Cyrill, nur wegen des Verdachtes der Juden; sie hat klar gewusst, dass er nicht der Sohn Josephs war¹.

Nach Cyrillus kann endlich auch die eine Tatsache nicht als Schwierigkeit gegen die wunderbare Geburt aus der Jungfrau betrachtet werden, dass sich Maria dem Gebot der Reinigungsoffer unterzog, das für Mütter vorgeschrieben war. Die Arianer hatten daraus für ihre Auffassung Kapital geschlagen². Die alttestamentlichen Reinigungsgesetze (Lev. 12, 2 ff.) hatten wohl allgemeine Gültigkeit. Allein die jungfräuliche Mutter fiel nicht unter die Verpflichtung des Gesetzes. „Beachte nur den Tenor desselben! Es besagt: ‚Ein Weib, aber nicht jedes ohne Ausnahme, sondern welches Samen empfangen und einem Knaben das Leben geschenkt, soll unrein sein!‘ Der göttliche Leib entstand jedoch durch den hl. Geist, er wurde auf unaussprechliche Weise im Schosse der hl. Jungfrau gebildet, ohne viele Berücksichtigung der menschlichen Gesetze. . . . Darum war die hl. Jungfrau dem Gebote nicht unterworfen, da sie in keiner Weise Samen empfangen, sondern durch die Kraft des hl. Geistes in ihrem Schosse trug.“³ Dieses „purgationis eorum“ (Luk. 2, 22) gilt nicht von der Gottesmutter, noch vom hl. Joseph, noch vom Herrn selbst. „Denn weder Joseph erkannte die Jungfrau geschlechtlich, noch hatte sie in Sünden empfangen wie die übrigen Mütter, so dass sie für ihre Reinigung hätte Opfer darbringen müssen. . . . Wo keine Zusammenkunft von Weib und Mann, kein Beischlaf und keine Vereinigung, wie soll da eine Reinigung notwendig sein?“⁴ Und wenn Maria in der Tat das Gesetz erfüllte, so war es nur ein Akt der Weihe, wie er für alle männlichen Erstgeborenen vorgeschrieben war⁵.

¹ In Luc., Mig. 72, 508 D. Joseph war doch gesetzlicher und Adoptivvater! (s. S. 76²).

² De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1213 D (Pusey, vol. VII, S. 164, 21).

³ In Luc., Mig. 72, 500 B C; De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 1005 B C.

⁴ In Luc., Mig. 72, 501 D f. Nach dem mosaischen Gesetze war eine Frau, welche einen Knaben geboren, 40 Tage, und wenn sie ein Mädchen geboren, 80 Tage unrein. Über diese Dauer der gesetzlichen Unreinheit gibt Cyrill folgende Erklärung: Wenn der empfangene Fötus männlichen Geschlechtes ist, erhielt derselbe nach den Darlegungen der Embryologen nach 40 Tagen die Form (μορφή); ist er aber weiblichen Geschlechtes, so vollzieht sich das langsamer und es sind dazu 80 Tage erforderlich — In Luc. Mig. 68, 1008 B C.

⁵ In Luc., Mig. 72, 500 D. Siehe Luc. 2, 23; Exod. 13, 2; Num. 8, 17; Lev. 27, 26.

Eberle, Mariologie des hl. Cyrillus.

Nach Döllner¹ ist das Verunreinigende bei der Wöchnerin nicht der Umstand, dass sie geboren, sondern der Zustand in ihr, welcher der Menstruation gleichgehalten wird. Gewöhnlich wird darum auch aus der Tatsache, dass sich die jungfräuliche Gottesgebärerin dem Reinigungsgesetze nicht zu unterwerfen hatte, ein Schluss auf ihre Virginität in partu gemacht. Cyrill aber befasst sich nur mit dem ersten Teil der levitischen Vorschrift, nimmt ihn in seinem strengen formellen Sinn und erklärt aus seiner Anwendung auf Maria nur die Virginität ante partum für den Augenblick der Empfängnis².

b) Jungfrau in der Geburt.

Gleichwohl tritt der hl. Cyrillus mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Entschiedenheit für die Jungfräulichkeit der Gottesmutter bei der Geburt ein (virginitas in partu). Er betont: Isaias hat schon in grauer Vorzeit in prophetischem Gesichte die jungfräuliche Geburt geschaut (Is. 7, 14)³. Es haben dann kleinere, dem grossen Geheimnis vorausgehende Wunder das Unglaubliche der Jungfrauengeburt glaubhaft gemacht: Von der bejahrten, unfruchtbaren Elisabeth wird durch göttlichen Ratschluss ein Sohn geboren. Das ist gleichsam das Präludium zu jenem neuen Geheimnis! Johannes frohlockte vor Freude im Mutterschosse beim Willkommgruss der jungfräulichen Mutter. Dem Zacharias wird die Zunge gelöst, und alle seine Reden sind Worte prophetischen Inhalts. Heiliger Sehergeist lässt ihn das Geheimnis der nicht versehrenden Jungfrauengeburt erkennen, und darum weist er die reinste, heilige Mutter nicht von dem Platz im Tempel zurück, der nach dem Gesetze nur den Jungfrauen bestimmt war⁴. Damit will er den Juden das Zeugnis geben, dass der Schöpfer und König des Weltalls seinen eigenen Gesetzen nicht unterworfen ist, dass er eine neue, unerhörte Geburt schaffen kann, in der die Mutter nicht aufhört Jungfrau zu sein⁵.

¹ Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments, Münster 1917, S. 11.

² Rehrmann (Die Christologie des hl. Cyrillus S. 389) hat darum unrecht, wenn er die in Frage stehende Erklärung des hl. Cyrillus dahin deutet, als weise er bei Maria aus der Freiheit von den Reinigungsgesetzen auf die virginitas in partu hin.

³ In Isaiam, Mig. 70, 204 C (λαγόνων ἐξεδόθη τῶν παρθενικῶν τὸ κατὰ σάρκα).

⁴ Dieser Platz war „inter templum et altare“ (In Luc., Mig. 72, 720 B), siehe hier auch Anmerkung 1 über den Tod des Zacharias.

⁵ Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1129 B D; In Luc., Mig. 72, 720 B.

Die Orientalen¹ hatten Cyrillus vor das Dilemma gestellt: „Wenn die Jungfrau fleischlich geboren hat, dann hat sie ihre jungfräuliche Blüte verloren; ist sie aber derselben nicht beraubt worden, dann hat sie nur dem Scheine nach geboren.“ Diesen antwortet er mit den Worten des Propheten: „Der Herr ging ein und aus, und dennoch blieb die Pforte verschlossen“ (Ezech. 44, 2). Und ausserdem, so schliesst Cyrill mit vollem Recht weiter, wenn der Logos ohne Vermischung Fleisch geworden, wenn er ohne Samen empfangen wurde (ἀσπόρως), dann ist er auch ohne Verletzung (ἀφθόρως) geboren worden². „Wir sagen, dass die Jungfrau den Gott=Logos geboren, der nach der hl. Schrift Fleisch d. i. Mensch geworden. . . . Da alles, was aus dem Fleische geboren wird, Fleisch ist, so hat auch die Jungfrau, da sie Fleisch ist, fleischlich geboren. Mit diesem Ausdruck soll aber keineswegs das Wunder der Geburt geleugnet, noch die Mitwirkung des hl. Geistes ausgeschaltet werden, durch welche ja das Kind im Mutterschosse gebildet wurde. . . . Der Logos aber, der seiner Natur nach Gott ist, ging, obwohl er Mensch wurde, auf gotteswürdige Weise hervor, d. h. wie es sich eben für den geziemt, der in Wahrheit Gott ist. Er allein hatte eine Mutter, welche die Rechte der Ehe nicht kannte, und er bewahrte sie auch bei seiner Geburt im Fleische als Jungfrau.“³

Typisch ward schon im brennenden Dornbusch das Geheimnis der Jungfrauengeburt vorgebildet. „Wie nämlich dort das Feuer den Strauch erfasst, derselbe aber nicht verbrannt wird, so gebiert auch hier die Jungfrau ohne Versehrung.“⁴ Der ganze Vorgang der Geburt erscheint darum als wunderbar⁵, fremdartig⁶, neu und ungewohnt⁷,

¹ Hauptsächlich gemeint ist Andreas v. Samosata, im Auftrage des Johannes v. Antiochien (Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 317 C).

² In Luc., Mig. 72, 485 A B (καὶ εἰ ἀσυγχύτως ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀσπόρως πάντως συλληφθεὶς, ἀφθόρως γεγέννηται). Vergl. Encom., Mig. 77, 1032 C D.

³ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 A B (Pusey, vol. VII, S. 268, 12 f.).

⁴ Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1129 A.

⁵ Παραδόξως: Hom. ex div. 30, Mig. 77, 980 A; Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 A; In Luc., Mig. 72, 484 D.

⁶ In Isaiam, Mig. 70, 1180 D (ξένη καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, καὶ ἐγγὺς ἀδιύγητος); Contra Iulianum, Mig. 76, 929 A (καινοπρεπῶς τε καὶ ξένως, καὶ πέρα τῶν τῆς φύσεως νόμων).

⁷ In Isaiam, Mig. 70, 221 A (καινοπρεπῆς . . . καὶ ἀήτης, καὶ τῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐπέκεινα νόμων); 225 B C (παρά γε τὸ εἰωθὸς . . . ξένη τε καὶ ἀζιγάστος).

bewunderungswürdig¹, im Widerspruch mit den Gesetzen der Natur², unaussprechlich und unbeschreiblich³, geheimnisvoll⁴, gotteswürdig⁵. Aus makellosem, jungfräulichem Schosse ging der Logos hervor⁶, als Jungfrau hat seine heilige Mutter geboren⁷, sie ist die jungfräuliche Mutter⁸, sie ist unversehrt⁹ und hat ohne Schmerzen geboren¹⁰, kurz, sie ist auch Jungfrau in der Geburt.

c) Jungfrau nach der Geburt.

Maria ist auch nach der Geburt des Welterlösers die reine, makellose Jungfrau geblieben. Diesen Gedanken bringt der hl. Cyrillus an verschiedenen Stellen zum Ausdruck. „Als den einen und einzigen hat die hl. Jungfrau den Emmanuel geboren . . . , keiner ist mehr nach ihm geboren worden, sie ist Jungfrau geblieben.“¹¹

¹ Quod unus sit Christus, Mig. 75, 1272 C (εἰς ἁγίαν τινὰ καὶ τεθνασμένην . . . καὶ παράδοξον ἀληθῶς ἀπότειν καὶ ζωήν); bei Pusey, vol. VII, S. 348, 14 f.

² In Isaiam, Mig. 70, 1180 D (οὐ τοῖς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἀκολουθήσας νόμοις).

³ In Ioan., Mig. 73, 21 B (τὴν ἄρρητόν τε καὶ ἄφραστον . . . γέννησιν), bei Pusey, In Ioh. I, 12, 28.

⁴ In Isaiam, Mig. 70, 1180 D (μυστική).

⁵ Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 A B (θεοπρεπῶς), bei Pusey, vol. VI, S. 268, 25.

⁶ Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 304 A (σάρκα . . . παρθενικοῦ καὶ ἀχράντου σώματος λαβών); Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 B (ἐξεδόθη μὲν λαγόνων τῶν παρθενικῶν); ebenso Hom. ex div. 2, Mig. 77, 988 B C; In Isaiam, Mig. 70, 204 C; Advers. Nest. lib. III, Mig. 76, 153 B (ἐκ νηδύος αὐτῆς καὶ μήτρας τῆς παρθενικῆς); ebenso De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1217 C; Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 B u. C; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1416 B (ἐν τῇ τῆς Παρθένου μήτρᾳ); In Agg., Mig. 71, 1060 C (ἡ . . . ἄμωμος Παρθένος), bei Pusey, In XII Prophet. II, 278, 24; In Ioel, Mig. 71, 340 D (ἐξ ἀδελφῆς τῆς παναχράντου Δεσποίνης).

⁷ Hom. ex div. 12, Mig. 77, 1048 C (Παρθένος γὰρ οὐσα τέτοκε); Hom. pasch. 17, Mig. 77, 776 C (ἡ τεκοῦσα Παρθένος); Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1129 C (τῆς παρθενικῆς ὠδίνος).

⁸ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 260 C (παρθενομήτωρ); Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1056 D (τῇ Παρθένῳ καὶ Θεοτόκῳ); Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 B (ἡ μήτηρ καὶ παρθένος); In Ps. 61, Mig. 69, 1117 B (ἡ ἁγία Θεοτόκος Παρθένος).

⁹ Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1129 B (ἄφθορος); C (τοῦ ἀφθόρου τόκου); In Luc., Mig. 72, 485 B (ἀσπόρως πάντως συλληφθεῖς, ἀφθόρως γεγέννηται).

¹⁰ In Luc., Mig. 72, 489 C (συναπέσβη . . . καὶ τὸ ἐν λύπαις γεννᾶν τὰς ἐπὶ γῆς μητέρας); siehe Anmerkung 2: „Hoc spiritali aliquo sensu intelligendum videtur. Nisi forte Cyrillus unice designat B. Mariam, quae recte sine dolore peperit.

¹¹ De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1317 C (Pusey, vol. VII, S. 248, 5 f.).

Es war ja der göttliche Logos, der aus ihr hervorgegangen ist. Darum hat er seine Mutter auch nach der Geburt als Jungfrau bewahrt, wie es bei keinem von den übrigen Heiligen geschah¹. Maria hat die ehelichen Rechte nicht ausgeübt (ἀπειρώγαμος)². Sie ist die „immerwährende Jungfrau“ (ἀεὶ παρθένος)³, die „Krone der Jungfräulichkeit“ (ὁ στέφανος τῆς παρθενίας)⁴, die „Zierde der Jungfrauen“ (καλλιπαρθένος)⁵, sie ist „die Jungfrau“ κατ' ἐξοχὴν (ἡ Παρθένος.)

Anstössig ist nach Cyrill auch nicht der Ausdruck „der Erstgeborene“ (πρωτότοκος), mit dem der Evangelist den Sohn Mariens bezeichnet, er steht nicht im Widerspruch mit der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter. „Denn der hl. Schriftsteller versteht hier unter dem Begriff ‚Erstgeborener‘ nicht den ersten unter Brüdern, sondern den Ersten und Einzigen. Auch dieser Sinn findet sich unter den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes ‚Erstgeborener‘. Es bezeichnet hier πρῶτος (der Erste) soviel als der Terminus ὁ μόνος in der hl. Schrift, wie es z. B. bei Isaias 44, 6 heisst: ‚Ich bin der erste (einzige) Gott (θεὸς πρῶτος), und es ist keiner ausser mir.‘ Nur um anzudeuten, dass nicht ein gewöhnlicher Mensch aus der Jungfrau geboren wurde, fügt der Evangelist das πρωτότοκος bei. Die Jungfrau hatte keinen anderen

¹ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 260 B (διὸ καὶ μετὰ τὸ τεχθῆναι παρθένον τὴν τεκοῦσαν τετήρηκεν). Es ist hier nicht ganz klar, ob Cyrillus tatsächlich von der Jungfräulichkeit post partum spricht, wie es der in Frage stehende Satz dem Wortlaut nach ausdrückt, oder ob die Stelle doch mehr im Sinne der Virginität in partu gefasst ist. Die anschliessenden Beweisgründe sprechen für letzteres: „Denn da jene (die Heiligen) ihrer Natur nach Menschen waren, so hatten sie alle auch eine menschliche, uns gleiche Geburt. Da dieser aber Gott war, so hatte er, als er in der letzten Zeit die menschliche Natur (τὸ ἀνθρώπινον) annahm, eine im Gegensatz zu allen fremdartige Geburt aus der Jungfrau. Mit vollem Recht kann daher die Heilige sowohl Gottesgebärerin wie jungfräuliche Mutter (παρθενόμιτρον) genannt werden, denn kein blosser Mensch ist der aus ihr geborene Jesus.“ Derselbe Ausdruck (καὶ τετήρηκε παρθένον τὴν τεκοῦσαν αὐτὸν κατὰ σάρκα) findet sich noch an einer andern Stelle (Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 B). Hier dürfte der fragliche Ausdruck im Zusammenhang mit dem vorausgehenden „ἀπειρώγαμος“ (welche die Rechte der Ehe nicht benutzte) im Sinne einer immerwährenden Jungfräulichkeit zu fassen sein.

² Apolog. pro XII cap. c. orient., Mig. 76, 321 B; Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 272 A; Hom. pasch. 30, Mig. 77, 980 A; Hom. ex div. 2, Mig. 77, 988 B; Scholia de incarnat. Unig., Mig. 75, 1397 B (innupta).

³ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 A; 996 B (ἀειπαρθένος); Encom., Mig. 77, 1032 C.

⁴ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 B.

⁵ Quod Maria sit Deip., Mig. 76, 285 C.

Sohn als den des Vaters, sie ist Jungfrau geblieben.“¹ So oft darum die hl. Schrift ihn den Erstgeborenen nennt, fügt sie die Erklärung bei, von wem er der Erstgeborene sei, und gibt auch den letzten Grund dieses Beinamens an. Sie nennt ihn nämlich den Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), den Erstgeborenen von den Toten (Col. 1, 18): jenes, weil er uns in allem ähnlich geworden ausser der Sünde; dieses, weil er selbst zuerst sein Fleisch zur Unsterblichkeit erhoben hat².

Kurz berührt der hl. Cyrillus auch das eigentliche „Steckenpferd“ in der vorliegenden Frage: die mehrfache Erwähnung der „Brüder Jesu“ in der hl. Schrift³. Aus dem Vorausgehenden ist klar: Cyrill kennt keine leiblichen Brüder Jesu. In der Erklärung zu Joh. 7, 3 und 5 spricht er darum nur von solchen, „welche für Brüder Jesu gehalten wurden“ (οἱ νομισθέντες τοῦ Σωτῆρος ἀδελφοί)⁴. Und an derselben Stelle führt er im Anschluss an Jer. 12, 6: „Et fratres tui et domus patris tui“, über dieses Thema weiter aus: „Der Prophet setzt in wohlüberlegter Absicht, da er von den Brüdern gesprochen, hinzu: . . . „und des Hauses deines Vaters“, damit man nicht etwa glaube, jene (Brüder) seien aus der hl. Jungfrau geboren, sondern dass sie einzig vom hl. Joseph stammen“⁵ — aus einer ersten Ehe⁶. Cyrillus hält sich also hier an die Auffassung, wie sie im apokryphen Protoevangelium Jacobi (cap. 9)⁷ und besonders vom

¹ In Luc., Mig. 72, 485 B C, De recta fide ad Reg., Mig. 76, 1317 C (ἐνα καὶ μόνον ἔτεκεν Υἱὸν τὸν Ἐμμανουὴλ ἡ ἅγια Παρθένος . . . οὐ γὰρ γεγόνασιν ἕτεροι μετ' αὐτόν, μεμίνηκε δὲ παρθένος).

² In Luc., Mig. 72, 488 A.

³ Matth. 12, 46; Ioh. 2, 12; 7, 3 und 5; Apg. 1, 14; 1 Cor. 9, 5. — Matth. 13, 55 und Mk. 6, 3 führen „Jakobus, Joseph, Judas und Simon“ als Brüder Jesu an; Gal. 1, 19 bezeichnet Jakobus als „Herrenbruder“.

⁴ In Ioan., Mig. 73, 636 C.

⁵ l. c. 637 B.

⁶ In Genes., Mig. 69, 352 C (ἦσαν δὲ αὐτῷ υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐκ πρώτων γάμων). Nicht mit Unrecht fügt Schegg (Jakobus, der Bruder des Herrn, München 1883, S. 30) an, Cyrillus habe an der von ihm vorgetragenen Lösung der Brüder-Jesu-Frage ein spezielles Interesse. Nach „seinen prophetischen Ausdeutungen des Pentateuchs“ sollte eben auch „die Stelle im Segen Jakobs über Juda: ‚dich werden anbeten die Söhne deines Vaters‘, an Jesus in Erfüllung gegangen sein“. Siehe auch Meinertz, Der Jakobusbrief S. 163 f.

⁷ Siehe Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, S. 57 f. Vergleiche die Erklärungen über „Joseph“ im Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen von Hennecke, S. 118.

hl. Epiphanius¹ vertreten wird, und wie sie noch heute von der griechischen Kirche angenommen ist, dass nämlich die „Brüder Jesu“ Söhne Josephs aus erster Ehe seien. Im einzelnen gibt er nicht näher an, ob sie aus einer früheren Ehe mit einer gewissen Salome oder aus einer Leviratsehe Josephs mit der Witwe seines verstorbenen Bruders Klopas=Alphäus stammen. Gewöhnlich betrachten unsere heutigen katholischen Autoren die „Brüder Jesu“ entweder als von Joseph adoptierte Kinder seines verstorbenen Bruders Klopas=Alphäus und dessen Gemahlin Maria, einer Schwägerin der Mutter Jesu (Joh. 19, 25), oder als Söhne einer Schwester der Mutter Gottes, mit Namen Maria (ebd.), und des Klopas=Alphäus, so dass sie als „Vettern Jesu“ zu gelten hätten².

Nach dem hl. Cyrillus ist also Maria die allzeit reine, unversehrte Jungfrau: das ist ein notwendiges Prärogativ ihrer Gottesmutterchaft und gehört zugleich mit letzterer Lehre zum Glaubensschatz der Kirche³. Gleichwohl begründet er die Tatsache ihrer steten Jungfräulichkeit mit den bekannten Stellen der hl. Schrift, denen er — seiner alexandrinischen Auffassung und Darstellungsweise getreu — einige geistreiche, aber gesuchte allegorische Ausdeutungen anfügt. Wegen der jungfräulichen Geburt des Herrn sollte jedoch nach Cyrillus auf die allgemeine menschliche Natur an sich und ihre Gesetze auch nicht ein Schatten des Tadels oder Makels fallen. Die Ehe ist etwas Ehrwürdiges (Hebr. 13, 4), und der, welcher am Anfang alles geschaffen, hat auch Mann und Weib geschaffen (Matth. 19, 4). Christus aber wollte durch den übernatürlichen Charakter seiner Geburt mit noch grösserer Ehre und Würde die Menschheit auszeichnen; wir sollten „Söhne des hl. Geistes und nicht eines Mannes heissen“⁴.

¹ Haeres. 77, 36, 78, 1; Anc. 60; vergl. Zahn, Forschungen VI, S. 306 ff.

² Siehe Dausch, Die drei älteren Evangelien (b. Tillmann) S. 205; vergl. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelisten; Bibl. Zeitfr. 7 (1914/15), S. 60. — Die meisten gegenwärtigen protestantischen Autoren sehen in den „Brüdern Jesu“ leibliche Brüder des Herrn. Vergl. Zahn, Forschungen VI, S. 228—363 (Brüder und Vettern Jesu). Gegen Zahn vergl. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung; Bibl. Studien 10, Freiburg i. Br. 1905, S. 6—54.

³ 1. Anathem, Mig. 77, 120 B C.

⁴ De recta fide ad Theod., Mig. 76, 1185 B (Pusey, vol. VII, S. 116, 2 f.).

z. Die Sündenlosigkeit Mariens.

Wenn von der Sündenlosigkeit Mariens die Rede ist, werden gewöhnlich Cyrillus, Chrysostomus und Basilius als die Hauptvertreter jener Ansicht genannt¹, welche die seelische Reinheit der jungfräulichen Mutter in Zweifel zog. Der prophetische Ausspruch des greisen Simeon: „Und deine eigene Seele wird ein Schwert durchbohren“ (Luk. 2, 35), gab jenen Kirchenvätern den Anlass, in unkorrekter Weise über Maria zu denken. Cyrillus gibt uns zunächst in seinem Lukaskommentar folgende Erklärung zu der erwähnten Stelle: Das Schwert bezeichnet entweder die Versuchung, welche Maria unter dem Kreuze zu überstehen hatte, oder das Leiden selbst, das die Juden in sinnloser Weise dem Heilande zufügten. Die hl. Jungfrau wird wie mit einem Schwerte durchbohrt beim Anblick dessen, den sie dem Fleische nach geboren, da nun Zweifel ihre Seele bestürmten, ob er wohl den Tod besiegen werde². Mai³ glaubte den letzteren Zusatz im Texte streichen zu müssen, weil dessen Echtheit in den Kodizes nicht genügend verbürgt sei und sein Inhalt das christliche Empfinden verletze. Allein für seine Authentizität spricht, wie Rücker anführt⁴, auch die Handschrift des Trinity College, und zudem finden sich bei Cyrillus noch andere eigentümliche Äusserungen über Maria, welche dieser beanstandeten Wendung ganz entsprechen. So lesen wir fast die gleiche Erklärung zu Luk. 2, 35 auch in der 12. Osterhomilie unseres Autors⁵. Anscheinend noch ungünstiger lautet Cyrills Urteil über Maria in seinem Kommentar zum Johannesevangelium. Zu 19, 25⁶ schreibt er: „Was ist denn hier so Besonderes, das den Evangelisten bewog, mit seiner Erzählung bis ins Einzelne zu gehen und dieses Ausharren der Frauen speziell zu erwähnen? Es geschah wohl in der Absicht, uns zu belehren, dass wahrscheinlich auch die Mutter Jesu Ärgernis genommen habe an dem unerwarteten Leiden ihres Sohnes, und dass sein so bitterer Tod am Kreuze sie nahezu aus der Fassung brachte, zumal da sie den lauten Hohn der Juden

¹ Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II⁵, S. 298 f., Kurz, Mariologie, Regensburg 1881, S. 264.

² In Luc., Mig. 72, 505 C.

³ I. c., Annotat. 1.

⁴ Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien S. 80.

⁵ Hom. ex div. 62, Mig. 77, 1049 B.

⁶ „Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius et soror matris eius, Maria Cleophae, et Maria Magdalene.“

hörte und in der Nähe des Kreuzes die Soldaten sah, wie sie mit dem Gekreuzigten noch ihren Spott trieben und vor den Augen der Mutter seine Kleider zu verteilen wagten. Ohne Zweifel gab sie da den Gedanken Raum: Ich habe ihn geboren, der jetzt am Kreuze erhöht ist. Hat er sich vielleicht getäuscht, da er behauptete, des allmächtigen Gottes wahrer Sohn zu sein? Er sagte, er sei das Leben, wie konnte er dann gekreuzigt werden? Wie war es möglich, dass die Fesseln seiner Peiniger ihn umschnürten? Warum hat er die Anschläge seiner Häscher nicht zu Schanden gemacht? Warum steigt er nicht vom Kreuze, er, der den Lazarus ins Leben zurückrief und ganz Judäa mit seinen Wundern in Staunen setzte?"¹ Und an diese Überlegungen knüpft der hl. Cyrillus die Folgerungen: Gewiss hat Christus, der wahre Gott, vom Kreuze herab die innersten Gedanken und Gefühle erkannt, welche die Seele seiner Mutter marterten und niederdrückten. Und darum übergab er in diesem Augenblicke dem besten Lehrmeister, der am tiefsten das Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung erfasste, dem hl. Johannes, seine Mutter in steten Schutz und sichere Leitung mit den Worten: Sohn, siehe da deine Mutter!²

Diese Auffassung Cyrills über Maria geht ihrer Tradition nach ganz auf Origenes³ zurück. Dessen Argumentation schloss sich sein grosser Verehrer Basilius an⁴. In ähnlicher Weise gebrauchen

¹ In Ioan., Mig. 74, 661 B ff. (Pusey, In Ioh. III, 89 ff.).

² I. c., Mig. 74, 665 A (Pusey, In Ioh. III, 93).

³ Hom. 17 in Luc., Mig. 13, 1845 B C . . . „auch deine Seele wird das Schwert der Ungläubigkeit durchdringen, von der Spitze des Zweifels wirst du getroffen werden, und deine Gedanken werden dich hin und her zerren, wenn du siehst, wie jener, den du Sohn Gottes nennen hörtest, . . . gekreuzigt wird und stirbt . . ." Eine Erklärung dazu bietet wohl das Vorausgehende (1845 B), wo es heisst: „Es steht geschrieben: Ihr alle werdet euch in dieser Nacht ärgern (Matth. 26, 31) . . . Können wir annehmen, dass die Mutter des Herrn von dem Ärgernis ferngeblieben sei, wenn die Apostel sich geärgert haben . . .? Wenn aber alle gesündigt haben und der Herrlichkeit des Herrn bedürfen, um durch seine Gnade gerechtfertigt und erkaufte zu werden, so ist auch Maria schlechterdings zu jener Zeit an ihm irre geworden . . ." Die Exegese des Origenes zu Luc. 2, 35 steht „unter dem Banne der dogmatischen Voraussetzung“, dass alle Menschen gesündigt haben müssen, weil Christus für die Sünden aller Menschen gestorben sei. Vergl. Lehner, Die Marienverehrung S. 151 f.

⁴ Ep. 260, Mig. 32, 968 A: „Es wird auch in deiner Seele ein Schwanken entstehen“. Erklärung: „Denn der Herr musste für alle den Tod kosten und der Erlöser der Welt musste alle in seinem Blute rechtfertigen“. Vergl. die Argumentation des Origenes oben Anm. 3.

noch verschiedene andere Kirchenschriftsteller und Theologen Ausdrücke und Wendungen, die unserem heutigen Denken über Maria befremdlich klingen: so Chrysostomus¹, Amphilochius², Proklus³, Theophylaktus⁴, Euthymius⁵, im Abendland Tertullian⁶, Maximus von Turin⁷, Pseudo-Augustinus⁸, Anselmus⁹.

Wie sind nun diese Äusserungen zu erklären? Sollte damit auf Maria eine Makel der Sünde fallen?

Man darf ohne Zweifel Kardinal Newman¹⁰ rechtgeben, wenn er für die vorliegende Schwierigkeit in der spezifischen Auffassung einzelner Väter von der Natur des weiblichen Geschlechtes eine Erklärung sucht. „Sie (manche Väter und Theologen) waren eben, wie es scheint, mit Ambrosius, Hieronymus und anderen Kirchenvätern gleich sehr befangen in jener Geringschätzung des weiblichen Geschlechtes, welches zu ihren Zeiten die Gemüter beherrschte“¹¹.

¹ Hom. 44 in Matth., Mig. 57, 463 ff.

² Oratio in occurs. Dom., Mig. 39, 57 B.

³ Oratio 6, Mig. 65, 741 D; vergl. Anmerkung 734 D. Nach Tillemont und Ceiller ist diese Rede unecht; ebenso nach Bauer, Proklos von Konstantinopel, Vorwort S. XII.

⁴ In Luc., Mig. 123, 732 A.

⁵ In Ioan., Mig. 129, 1148 D. Nicht gehört in die Gruppe dieser Väter Titus von Bostra (siehe Sickenberger, Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien: Texte und Untersuchungen, Leipzig 1901, S. 144, zu Luc. 1, 34). Vergl. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas S. 143 Anmerkung 8.

⁶ De carne Christi, Mig. P. L. 2, 812 C.

⁷ Hom. 23 de Epiph. Dom., Mig. P. L. 57, 275 A; vergl. Anmerkung 274 D.

⁸ Auctor quaest. Novi et Vet. Testamenti (quaest. 73), Mig. P. L. 35, 2267 (In Luc. 2, 34. 35).

⁹ De excellentia B. M. Virginis, cap. 3 (de Annuntiatione Angelica). Eine Zusammenstellung dieser irrigen Auffassungen findet sich bei Sixtus von Siena, Liber VI annot. 138, Venetiis 1566; ebenso bei Petavius, De incarnat. lib. 14, cap. 1. — Auch eine arabische Übersetzung gibt Luc. 2, 35: „et tu quoque, pertransibit lancea scandali animam tuam, ut manifestentur cogitationes in cordibus multis“ (Polygl.). — In neuerer Zeit hat sich Bleek (Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, 1862, zu Luc. 2, 35) die Exegese eines Origenes und Cyrillus zu Luc. 2, 35 angeeignet.

¹⁰ Newman, Die heilige Maria. Ein Sendschreiben an Herrn E. B. Pusey, Doktor der Theologie, als Antwort auf dessen „Friedenswort“ (Eirenicon), Köln 1866, S. 150 f.

¹¹ Ein „abschreckendes“, aber einseitiges Bild solcher Auffassung (von Ehe, Familie, Frau) bei den Kirchenvätern findet sich bei Lecky, Sittengeschichte Europas, Leipzig und Heidelberg 1870; I. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, Bonn 1901, S. 420; v. Hoensbroech, Die ultramon-

Weithin durch die kaiserliche Welt hatte man von der Würde des Weibes keinen gar hohen Begriff; schien es doch überall nur wahr zu machen, was man aus dem alten Dichtermunde als „varium et mutabile semper — immer dem Wechsel und Wandel erliegend“ kannte. Wenig wusste man damals von dem wahren Adel, der uns jetzt vor Augen steht in den Frauenbildern der Goten und Germanen, wie auch in jenen Töchtern Israels, welche Maria vorgebildet haben, Mirjam, Deborah, Judith, Susanna.“ Während Newman allerdings gestehen muss¹, dass seine Erklärung direkt in keiner Schrift des hl. Chrysostomus ausgesprochen sei, sondern nur dessen Denkweise entspreche, finden wir dieselbe (die Erklärung des Newman) bei Cyrillus unzweideutig durch dessen eigene Worte bestätigt. Im Kommentar zum Johannesevangelium lesen wir gerade in seiner Exegese zu der in Frage stehenden Stelle (19, 25): „Ganz natürlich ist es, wenn das weibliche Gemüt (τὸ γυναικίον), welches das grosse Geheimnis (von Christi Tod und Auferstehung) noch nicht durchschaut hat, in solchen Gedanken sich verfängt . . . Derartige Ereignisse waren geeignet, einen männlich starken Sinn niederzudrücken; so ist es kein Wunder, wenn ein Frauenherz zu zweifeln anfängt. . . . Hat ein Petrus einst Ärgernis genommen . . ., wie kann es dann auffallen, wenn das weiche Frauengemüt (ὁ τρυφερός τοῦ γυναικίου . . . νοῦς) sich zu noch mutloseren Gedanken hinreissen lässt? . . . Ein Schwert nannte Simeon die scharfe Schneide der Leiden, welche die Seele des Weibes durchbohrend (Luk. 2, 35) es auf ungehörige Gedanken brachte (πρὸς λογισμοὺς ἐκτόπους κατατέμνουσαν τὸ γυναικίον τὸν νοῦν)². „Das weibliche Wesen ist ja der Typ der Weichlichkeit.“³

tane Moral, Leipzig 1902, S. 335 f.; R. Bartsch, Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter, Leipzig 1903, S. 50. Dazu vergleiche man andererseits Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf, M-Gladbach 1906. — Man sehe ferner, welches Urteil Plato (Tim. 18 C; 42 B; Pol. V, 455) und noch mehr Aristoteles über die Stellung der Frau fällen; die Gedanken dieser grossen Philosophen bildeten doch vielfach den Grundton in der Auffassung ihrer Zeitgenossen und ihrer späteren grossen Verehrer. Nach der Poetik des Aristoteles (c. 15) ist das Weib „ein durchaus minderwertiges Wesen“ gegenüber dem Manne. Cfr. Aristot., De generat. anim. I, 2; II, 3; IV, 1; Metaph. I, 6; Pol. I, 2; Eth. VIII, 14. Cfr. Bloch, Die Prostitution I, Berlin 1912, S. 560 f.

¹ Die heilige Maria 151.

² In Ioan., Mig. 74, 661 C ff. (Pusey, In Ioh. III, 90 ff.).

³ In Genes., Mig. 69, 437 D ff. (μαλακισμοῦ δὲ τύπος, τὸ θῆλυ); Hom. pasch. 28, Mig. 77, 948 A; 948 D.

In keiner Weise aber wollte Cyrillus¹ mit jenen Äusserungen Maria eine Sünde imputieren. Es finden sich in seinem Bilde von der Gottesmutter nur einige Züge echter Weiblichkeit, wie sie eben der Geist der damaligen Zeit in dem anderen Geschlechte geschaut.

Ein Schatten persönlicher Sündenschuld fügt sich überhaupt nicht in das lichtvolle Bild ein, das uns Cyrill von Maria entwirft. An ihr preist er in gleicher Weise mit der Würde der Gottesmutter=schaft auch den lieblichen Blütenschmuck zarter Jungfräulichkeit: Maria ist ihm die Jungfrau κατ' ἐξοχίην. Mit diesem Begriffe (ἡ Παρθένος) verbindet Cyrill überdies fast durchweg die Epitheta „ἡ ἁγία, παναγία, πάναγνος“, die heilige, ganz heilige, ganz reine². Und wäre es möglich, dass derselbe Autor, der jene hochberühmte Lobrede auf Maria zu Ephesus gehalten³, gleichzeitig die jungfräuliche Mutter einer Makel der Sünde geziehen? Hier (in der vierten Marienpredigt) wie im Encomium⁴ rühmt Cyrill die Reinheit und Heiligkeit der Gottesmutter mit den höchsten Worten: Maria ist „der heilige Tempel“ Gottes⁵, sie ist „der unzerstörbare Tempel“ (ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος)⁶; von ihr gelten die Worte des Propheten David: „sanctum est templum tuum, mirabile in aequitate (Ps. 64, 6)“. Maria ist „die makellose Taube“ (ἡ περιστέρα ἡ ἀμίαντος)⁷, das „fleckelose Gefäss“ (σκεῦος ἀμίαντον)⁸, die „unauslöschliche Lampe“ (ἡ λαμπάς ἡ ἄσβεστος)⁸, sie ist „die Lichtträgerin“ (Φωτοφόρος, Lucifera)⁸.

Wie stellt sich nun Cyrillus zu der Frage: War Maria auch unbefleckt empfangen? Darauf ist zu antworten: Direkte Angaben über die unbefleckte Empfängnis Mariens finden sich bei unserem

¹ Chrysostomus und Basilius sprechen von einer lässlichen Sünde, ersterer von ungeordneter Neigung des Ehrgeizes, letzterer von einer Sünde des Zweifels.

² Advers. Nest. lib. I, Mig. 76, 17 C (τὴν ἁγίαν τε καὶ πάναγνον ῥυτιδοῦσι Παρθένον — ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ Παρθένῳ); Hom. ex div. 13, Mig. 77, 1065 D (ἡ παναγία Παρθένος), u. a.

³ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 A ff.

⁴ Ich trenne die 4. Marienpredigt und das Encomium nicht, da letzteres eine Überarbeitung der ersteren ist, wenn auch aus späterer Zeit. Siehe Ehrhard in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde 3 (1889), S. 97—113. — Grosse Deduktionen lassen sich dann freilich aus dem Encomium nicht machen.

⁵ Encom., Mig. 77, 1032 D (ὁ κατάλυτος ναὸς, μᾶλλον δὲ ἅγιος).

⁶ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 B.

⁷ Encom., Mig. 77, 1032 D.

⁸ l. c., Mig. 77, 1032 C D.

Autor nicht¹. Er gibt eine klare Darstellung von der Erbsünde und übersieht keine Gelegenheit, deren universale Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht scharf zu betonen: „Die Natur war wegen der Übertretung des einen, des Adam, krank geworden. So wurden die vielen zu Sündern gemacht, nicht weil sie mit Adam gesündigt haben — sie existierten ja noch gar nicht —, sondern weil sie von seiner Natur sind, die unter das Gesetz der Sünde gefallen war.“² Fast möchte es scheinen, dass Cyrillus keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld kennt. Unzähligmal betont er, Christus sei der Erlöser aller³. Zum wenigsten ist nach Cyrillus auch für Maria das Gesetz der Erlösungsbedürftigkeit, die rechtliche Haftbarkeit zur Erbsünde (*debitum peccati originalis*), gegeben. Und darin hat er recht! Cyrill schreibt hierüber⁴: „Wenn der Dornstrauch figürlich den gotttragenden Leib der Jungfrau bezeichnet, so möge der Vergleich dich nicht beleidigen. Alles Fleisch ist nämlich wegen der Übernahme der Sünde, insoweit eben als es nur Fleisch ist, Sünde. In der hl. Schrift aber wird die Sünde mit dem Namen Dorn bezeichnet.“

Offenbar war auch jenes hohe Privileg der unbefleckten Empfängnis in erster Linie im Interesse Christi der jungfräulichen Gottesmutter verliehen worden, damit sie eben einen reinen, makellosen Leib gebäre. Cyrillus aber leitet die Heiligkeit und Reinheit des Leibes Christi aus den beiden Tatsachen ab, dass derselbe auf übernatürliche Weise, durch die Kraft des hl. Geistes, im Schosse

¹ Das Zitat bei Roskovany (B. V. Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum I, S. 22—23): „Omnes homines, excepto illo, qui de Virgine natus est, et sacratissima etiam Virgine, ex qua Deus Homo prodit in mundum, excepta, cum peccato originali nascimur“ (lib. VI, in Ioan. c. 15), und ebenso das bei Lezana (Liber Apologeticus pro immaculata Conceptione, Matriti 1616, S. 82): „Propter filium temerarius est, in Maria Virgine ponere culpam aliquam vel peccatum“ (c. Nestorium) — sind nicht authentisch.

² In Rom., Mig. 74, 789 A B (Pusey, In Ioh. III, 187). Die Erbsünde besteht nach Cyrillus „in gratiae iustificantis iustitiaeque privatione, qua effimur irae filii et a Deo aversi“ (In Rom. ad 5, 12, Mig. 74, 784 B C; cfr. Annot., Mig. 69, 1093 A f.). Sie bedeutet ihrer geistigen Seite nach den Verlust der ἀρετή, d. i. „der ganzen überirdischen Schönheit und Kraft, wodurch die Seele Ebenbild Gottes war“, in Bezug auf den Leib schliesst sie in sich „Korruption, Krafflosigkeit, Unschönheit, Ausserungen fleischlicher Gesinnung“ (In 1 Cor. 15, 42, Mig. 74, 908 B). Siehe Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien S. 36—45.

³ Ὁ τῶν πάντων ἡμῶν [ὅλων] Σωτήρ.

⁴ Advers. Anthropomorph., Mig. 76, 1129 A.

der jungfräulichen Mutter gebildet worden, und dass er zweitens „der Tempel des in ihm wohnenden Gott=Logos ist, welcher das eigene Fleisch heiligt durch den hl. Geist“¹. An die Erzeugung und Geburt aus der Unbefleckten denkt er nicht².

Immerhin dürfte der Gedanke von der unbefleckten Empfängnis Mariens der cyrillischen Argumentation nicht gar fern liegen. Er ist in manchen Äusserungen des Patriarchen wie im Keime enthalten, wie die Frucht in der Blüte. Das bestätigt schon der eine Umstand, dass Cyrillus die Mutter Christi schlechthin als „die Jungfrau“ (ἡ Παρθένος) bezeichnet. Dieser Begriff soll wohl nicht einzig das Geheimnis der übernatürlichen Empfängnis und Geburt Christi zum Ausdruck bringen, sondern schliesst offenbar noch die weitere Bedeutung in sich, dass Maria auch die geistige Jungfräulichkeit besessen, dass sie rein war von jeder Makel einer Sünde. Dies gilt umso mehr, als Cyrill mit diesem Terminus (ἡ Παρθένος) fast durchweg die Beiwörter: ἡ ἀγία, παναγία, πάναγνος (die heilige, ganz heilige, ganz reine) verknüpft, wie es bereits oben erwähnt wurde. Ja, es finden sich zu demselben Begriffe (ἡ Παρθένος) auch die Epitheta: ἀχραντος, πανάχραντος, ἄμωμος — unbefleckt, untadelig³. Somit nähert sich der Begriff (ἡ Παρθένος) zweifelsohne der Bedeutung von „sittlicher Vollkommenheit und makelloser Reinheit“⁴. Und das wollen wohl auch die glänzenden Redewendungen besagen, mit welchen Cyrillus in jener berühmten Marienpredigt und in seinem Encomium die jungfräuliche Mutter preist — als den heiligen, unzerstörbaren Tempel Gottes, als die unauslöschliche Leuchte, das fleckenlose Gefäss, die unversehrte Taube.

Maria ist also nach dem Urteil des hl. Cyrillus frei von jeder persönlichen Sünde, wenn sie auch noch einige Züge weiblicher Schwäche an sich trägt. Sie ist die tadelfreie, makellose Jungfrau

¹ In Matth., Mig. 72, 408 C.

² Man müsste höchstens die eine Stelle in diesem Sinne deuten: βούτυρον δὲ καλεῖ τὸ γάλα τῆς Παρθένου ὁ προφήτης, διὰ τὸ μὴ ἐκ θηλυότητος καὶ ἡδονῆς καὶ ἐκλύσεως γεγενῆσθαι αὐτό, πεπηγὸς δὲ εἶναι καὶ στερεόν, μηδὲ πικρίαν ἔχειν τῆς ἁμαρτίας, ἀλλὰ τοῦ μέλιτος τὴν γλυκύτητα, εἴ γε πάντα τὰ Θεοῦ γλυκύτερα ἐστὶν ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον. (In Luc., Mig. 72, 492 C D).

³ Ep. 55 in Symbol., Mig. 77, 304 A; In Ioel, Mig. 71, 340 D; In Agg., Mig. 71, 1060 C (Pusey, In XII Prophet. II, 278, 24). Siehe über ἄμωμος bei Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu, Neapoli 1855, pars I, sect. II, cap. 1, art. 1.

⁴ Vergl. „das Zeugnis der Tradition“ von der unbefleckten Empfängnis bei Kösters, Maria, die unbefleckt Empfängene, Regensburg 1905, S. 19–45.

im vollsten Sinn des Wortes. Andeutungsweise ist damit die Makellosigkeit der Empfängnis von Maria ausgesagt.

3. Würde und Verehrung Mariens.

Unsere bisherige Untersuchung über das mariologische Denken Cyrills führte zu folgendem Ergebnis: Maria ist in Wahrheit Gottesgebärerin; jungfräulich hat sie den Gott=Logos dem Fleische nach geboren; sie ist frei von jeder persönlichen Sündenschuld. Solche Auszeichnungen aber heben Maria weit hinaus über das Mass der gewöhnlichen Mütter, zu einer Ausnahmestellung, wie sie einzig der jungfräulichen Gottesgebärerin zu teil geworden. Was Wunder, wenn darum Cyrillus, der so entschieden die Gottesmutterschaft und deren notwendige Prärogativen für Maria betonte, in gleich begeisterten Worten auch die aus jenen Vorrechten resultierende, einzigartige Stellung und Würde der Jungfrau gefeiert hat? Jene bedeutsame Lobrede, die Cyrillus seinerzeit auf dem Konzil zu Ephesus zu Ehre und Preis der Gottesgebärerin gehalten, und das Encomium geben davon beredten Ausdruck. Und wenn Thomas Livius ganz allgemein über solche Eulogien der Kirchenväter schreibt¹: „Den Vätern scheint keine Lobpreisung zu überschwenglich, um Marias Gnade und Heiligkeit zu feiern — Sie besass in den Augen derselben ohne Mass, was die übrigen Heiligen nur mit Mass empfangen“, so gilt das speziell vom hl. Cyrillus in Hinblick auf jene ephesinische Marienrede. Diese ist im Grunde nichts anderes als „eine panegyrische Variation desselben Themas, . . . aus der man den Triumphton heraushört, der den Gesamthalt dieser Rede begreiflicherweise kennzeichnet“². Cyrill hatte damals allen Grund zu Freude und Begeisterung: die Konzilssitzungen hatten mit seinem Siege geendet. Die Kirche hatte offiziell der jungfräulichen Mutter den höchsten Ehrentitel „Gottesgebärerin“ zugebilligt. Sieben Bischöfe der Gegenpartei waren eben zur Konzilsmehrheit übergetreten. Darum der begeisterte Lobpreis auf die so hochbegnadete Mutter: „Sei von uns gegrüsst, Maria, Gottesgebärerin, hehres Kleinod der ganzen Welt, unauslöschliche Lampe, Krone der Jungfräulichkeit, Zepter der Rechtgläubigkeit, unzerstörbarer Tempel, Wohnstätte des Unfass-

¹ Thomas Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte II, Trier 1901, S. 9. — Über das Wesen der Marienverehrung siehe: Linsenmann, Über Marien- und Heiligenverehrung im christlichen Kultus: Tüb. theol. Quartalschrift 69 (1887), S. 3-46; 179-230.

² Lehner, Die Marienverehrung S. 217-218.

baren, Mutter und Jungfrau! Durch dich wird im hl. Evangelium gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn. Sei gegrüßt! Du hast den Unfassbaren in deinem heiligen, jungfräulichen Schosse umschlossen. Durch dich wird die hl. Dreifaltigkeit verherrlicht und angebetet. Durch dich wird das kostbare Kreuz gepriesen und auf der ganzen Welt verehrt. Durch dich frohlockt der Himmel, jubeln die Engel und Erzengel. Durch dich werden die bösen Geister vertrieben, durch dich wurde der Teufel, der Versucher, aus dem Himmel geschleudert, während die gefallene Kreatur durch dich in den Himmel aufgenommen wird. Durch dich ist das im Wahnsinn des Götzendienstes befangene Menschengeschlecht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Durch dich wird den Gläubigen die hl. Taufe und das Öl der Freude zuteil. Durch dich sind auf dem ganzen Erdenrund Kirchen errichtet worden. Ja, was soll ich noch mehr sagen? Durch dich ging der Sohn Gottes denen als Leuchte auf, die in Finsternis und Todesschatten sassen. Durch dich haben die Propheten geweissagt, und die Apostel das Heil den Völkern verkündet. Durch dich werden die Toten auferweckt. Durch dich herrschen die Könige kraft der hl. Dreieinigkeit. Wer unter den Sterblichen vermöchte Maria, die vielgepriesene, würdig feiern? Sie ist Mutter und Jungfrau zugleich. Welch ein Wunder! . . . Das ganze Weltall freut sich: das Meer unterwirft sich . . ., es gedenkt des Herrenwortes: Schweig und verstumme! Der Welt . . . ist der Friede wiedergegeben worden. Welcher Friede? Unser Herr Jesus Christus, den Maria geboren hat, wie er selbst wollte.“¹

Wohl ist das Encomium² nur eine Überarbeitung — und zwar aus späterer Zeit — dieses herrlichen Lobpreises aus dem Munde des hl. Cyrillus. Allein auch in solcher Gestalt stellt die Rede im Grunde Gedankenmaterial unseres Kirchenvaters dar und darf wohl im Zusammenhang mit jener Marienpredigt angeführt werden:

„Sei von uns gegrüßt“, Maria, Gottesgebälerin, Jungfrau und Mutter, Lichtträgerin, unbeflecktes Gefäß! Sei von uns gegrüßt, Maria, du Jungfrau, Mutter und Magd: Jungfrau wegen dessen, der aus dir, Jungfrau, geboren; Mutter wegen dessen, den du auf den Armen getragen und mit deiner Milch genährt; Magd wegen dessen, der Knechtsgestalt angenommen hat. Der König ist eingegangen in deine Stadt, vielmehr in

¹ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 A—993 A.

² Hom. ex div. 11, Mig. 77, 1029 C f.

³ l. c., Mig. 77, 1032 C f.

deinen Mutterschoß, und ist wieder herausgegangen, wie er wollte, und dein Tor blieb verschlossen. Denn du hast ohne Samen empfangen und gotteswürdig geboren. Gegrüßet seist du, Maria, gastlicher, vielmehr heiliger Tempel, wie der Prophet David ausruft: Heilig ist dein Tempel, wunderbar in Gerechtigkeit (Ps. 64, 6). Sei von uns gegrüßt, Maria, du Kleinod der Welt; sei gegrüßt Maria, du unbefleckte Taube; sei gegrüßt Maria, unauslöschliche Lampe: aus dir ist die Sonne der Gerechtigkeit hervorgegangen! Gegrüßet seist du, Maria, Wohnstätte des Unfassbaren: du hast das eingeborene Wort Gottes umschlossen, du hast ohne Pflug und Samen die unverwelkliche Ähre aufspriessen lassen! Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: durch dich weissagen die Propheten, durch dich lobsingen die Hirten, indem sie mit den Engeln jenen von (heiligem) Schauer durchwehten Lobpreis verkünden: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, den Menschen ein Wohlgefallen! Sei von uns gegrüßt, Maria, Gottesgebäerin: durch dich bewegen sich die Engel im Reigen, jubeln die Erzengel in Lobgesängen voll (heiligen) Schauers. Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: durch dich kommen die Magier zur Anbetung, vom hellfunkelnden Sterne geleitet. Gegrüßet seist du, Maria: durch dich ist das herrliche Zwölfgestirn der Apostel ausgewählt worden. Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: durch dich jauchzte Johannes auf, als er noch im Mutterschoße war, und betete, selbst eine Leuchte (Joh. 5, 35), das nie erlöschende Licht an. Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: durch dich ging die unaussprechliche Gnade hervor, von welcher der Apostel laut verkündet: Gottes Gnade des Heils ist allen Menschen erschienen (Tit. 2, 11). Gegrüßet seist du, Maria: durch dich ging das wahre Licht hervor, unser Herr Jesus Christus, der in den Evangelien spricht: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12). Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: durch dich leuchtete das Licht denen, die in Finsternis und Todesschatten sassen. „Denn das Volk“, sagt der Prophet (Is. 9, 2), „welches in Finsternis gesessen, sah ein grosses Licht.“ Welches Licht, wenn nicht unsern Herrn Jesus Christus, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9)? Sei gegrüßt, Maria, Gottesgebäerin: durch dich wird in den Evangelien verkündet: Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn (Matth. 21, 9). Wegen dir sind in den Städten, auf den Dörfern, auf den Inseln Kirchen der Rechtgläubigen errichtet worden¹. Gegrüßet seist du, Maria, Gottesgebäerin: aus dir ging der Sieger über Tod und Hölle hervor. Gegrüßet seist du, Maria: aus dir ging hervor, der den Stammvater geformt, dessen Übertretung gesühnt und uns den Weg zum Himmel gezeigt hat. Sei gegrüßt, Maria, Gottesgebäerin: durch dich ging blütenreich auf die Herrlichkeit der Auferstehung. Sei gegrüßt, Maria, Gottesgebäerin: durch dich strömte die Taufe der Heiligung voll (heiligen) Schauers und in der Kraft des Jordan (vergl. Matth. 3, 16).

¹ Aus dieser Stelle wurde abgeleitet, dass bereits vor dem Ephesinum noch an anderen Orten ausser in Ephesus Marienkirchen bestanden hätten. Siehe Liell Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebäerin Maria auf den Eberle, Mariologie des hl. Cyrillus.

Sei gegrüsst, Maria, Gottesgebälerin: durch dich ist Johannes und der Jordan geheiligt und entflieht man dem Teufel. Sei gegrüsst, Maria, Gottesgebälerin: durch dich wird jede gläubige Seele gerettet."

Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg i. Br. 1887, S. 41. Demgegenüber weist Niessen (Die Mariologie des hl. Hieronymus S. 240) mit Recht darauf hin, dass die bezügliche Marienhomilie des hl. Cyrillus (Hom. ex div. 11), in welcher sich dieser Passus findet, nicht in allweg authentisch ist. Allein dieselbe Stelle kommt auch in der Hom. ex div. 4 (Mig. 77, 992 C) des Cyrillus vor, welche, wie gesagt als Grundlage der Hom. 11 zu betrachten ist. Hier aber heisst es: „χαίροις παρ' ἡμῶν, Μαρία Θεοτόκε, . . . δι' ἧς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησίαι τεθεμελίωνται“ (im Encomium hingegen: δι' ἧν — Ἐκκλησίαι — τεθεμελίωνται). Ist darum der Sinn der Stelle in Hom. ex div. 4 nicht folgender? „Durch dich (Maria) wurden Kirchen gegründet = du warst der Anlass, dass Kirchen gegründet wurden insofern du den Sohn Gottes dem Fleische nach geboren hast, zu dessen Anbetung und Verehrung Kirchen entstanden sind.“ Der ganze Kontext legt das nahe. Hier heisst es: „Durch dich wird die Dreieinigkeit angebetet, durch dich das Kreuz gepriesen, durch dich jubelt der Himmel auf, durch dich wird der Teufel vertrieben, durch dich wird die Taufe zuteil“. Überall ist auf die Mittlerschaft Mariens angespielt, nirgends ist die Rede von einem titulus Mariens (= „dir zu Ehren“). — Beissel (Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters I, Freiburg i. Br. 1909, S. 20, Anmerkung 1) meint zu der fraglichen Stelle: „Das Wort Kirche in der obigen Stelle braucht nicht notwendig auf die Kirchenbauten bezogen zu werden. Es könnte sich nach der Anlage der Rede auf Kirchengemeinden beziehen. Aber auch im letzteren Falle liegt immerhin ein Hinweis auf Gotteshäuser vor, weil eine durch Maria gegründete Gemeinde den Gedanken an eine Marienkirche nahelegt.“ Allein es dürfte nicht recht wahrscheinlich sein, dass bereits vor dem Ephesinum die Marienverehrung in der Errichtung mehrerer Gotteshäuser zum Ausdruck kam. Das schon mit Rücksicht auf das geschichtliche Entstehen der Heiligenverehrung! Als Heilige verehrte man in den ersten Jahrhunderten nur jene, welche „durch ein besonderes Bekenntnis des Glaubens das Fundament der Kirche hatten legen helfen, das waren die Propheten, die den Herrn vor seiner Ankunft verkündet hatten, die Apostel, die seinen Namen nach seiner Ankunft in alle Länder trugen, und die Märtyrer, die ihn durch den Tod verherrlichten. Maria zählte zu keiner dieser drei Klassen von Heiligen“ (Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultes S. 3). Marias Bedeutung liegt in der Stellung zu ihrem Sohne. Diese aber wurde erst durch das Ephesinum in voller Schärfe betont. Darum kann man sich wohl das Urteil von Lehner, (Die Marienverehrung, Vorwort S. X) und Lucius-Anrich (Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, S. 473) aneignen, welches dahin geht, dass „die erste zuverlässige Nachricht über das Vorhandensein einer Marienkirche in den Akten der ersten ephesinischen Synode sich findet“ (Lucius-Anrich a. a. O. S. 473), dass also jene Marienkirche von Ephesus als die älteste Kirche dieser Art zu betrachten wäre. Siehe auch Bour, Ein Kapitel aus der Geschichte der ältesten Marienverehrung, Trier 1913. Speziell über die Marienkirchen Konstantinopels siehe Niessen, Panagia=Capuli bei Ephesus, Dülmen i. W. 1906, S. 131 f.

Solche Auszeichnungen haben Maria der Kirche ähnlich gemacht: Maria ist die Mutter Jesu Christi, die Kirche ist die Mutter der Glieder seines mystischen Leibes; beide sind jungfräuliche Bräute des Herrn, beide geistliche Mütter aller Gläubigen. Cyrill identifiziert sogar Maria und die Kirche. In jener Marienpredigt Hom. ex div. 4 schliesst er emphatisch: „Lasst uns in Lobliedern feiern die immerwährende Jungfrau Maria d. i. die heilige Kirche, ihren Sohn und makellosen Bräutigam! Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“¹ Zu solcher Gleichstellung gab der Gedanke Berechtigung, dass wir eben Maria als das vorzüglichste Glied jenes Leibes zu betrachten haben, dessen Haupt der göttliche Sohn ist.²

Cyrill führt uns endlich Christus selbst als das herrlichste Beispiel der Verehrung Mariens an. Schon am Kreuze erhöht, „sorgte Christus noch für seine Mutter, als ob er selbst die Bitterkeit seines Leidens nicht empfunden hätte. Er übergab Maria der Obhut seines Lieblingjüngers Johannes . . . und befahl ihm, sie zu sich zu nehmen und wie ein Sohn für sie zu sorgen; der Mutter gebot er, den Jünger als Sohn aufzunehmen, der die Kindespflicht mit Liebe und Gewissenhaftigkeit erfüllen solle.“ In diesem glänzenden Beispiele wollte uns Christus die Lehre des Gesetzes einprägen: „Du sollst Vater und Mutter ehren, auf dass es dir wohlergehe“³ (Exod. 20, 12).

Und in welcher herrlicher Weise hat Christus dort auf der Hochzeit zu Kana die schuldige Kindesliebe gegenüber Maria gezeigt! Seine Stunde war noch nicht gekommen. Darum erst die an sich harte Antwort des Herrn: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ Maria hatte „auf Grund ihrer mütterlichen Autorität, im Vertrauen auf die Unterwürfigkeit ihres Sohnes und auf seine göttliche Kraft, die ihr hinlänglich bekannt war, die Bitte geäussert: „Sie haben keinen Wein mehr!“⁴ — Da „aus Verehrung für seine Mutter wirkt Christus das Wunder, das er vorher verweigert hatte. Das Weib (γυνή) hatte grossen Einfluss auf ihn, indem sie den Herrn zu überreden vermochte, das Wunder zu tun, das er ihr als Sohn nicht abschlagen konnte.“⁵

In wenigen Worten: Maria ist nach Cyrillus „ein verehrungswürdiges Kleinod der ganzen Welt“⁶.

¹ Mig. 77, 996 C.

² Siehe Thomas Livius, Die allerseligste Jungfrau II, S. 90.

³ In Ioan., Mig. 74, 664 B C (Pusey, In Ioh. III, 91 ff.); De adorat. in sp. et ver., Mig. 68, 513 D.

⁴ In Ioan., Mig. 73, 729 D (Pusey, In Ioh. I, 671).

⁵ In Ioan., Mig. 73, 225 C D (Pusey, In Ioh. I, 202).

⁶ Hom. ex div. 4, Mig. 77, 992 B.

E. Schlusswort.

Vor uns steht das grosse Vollbild Mariens, wie es der ägyptische Patriarch entworfen. Deutlich trägt es an sich die Spuren, die auf die Eigenart seiner Entstehung hinweisen. Es ward nicht in Zeiten friedvollen Schaffens herausgebildet, sondern ist in scharfen Strichen ernster Polemik gezeichnet, die freilich in langer Entwicklung alexandrinischer Schulweisheit durch emsige Kleinarbeit spekulativen Forschens bereits fest markiert waren. Daraus erklärt sich, dass in der Gesamtdarstellung naturgemäss einzelne Partien stärker in den Vordergrund treten und in scharfen Konturen erscheinen, während andere nur skizziert und schattenhaft angedeutet bleiben.

Die antiochenische Spekulation, wie sie speziell bei Nestorius zum Ausdruck kam, hatte das christologische Problem zu einem Stadium der Entwicklung geführt, dass es notwendig die Leugnung der Lehre von der Gottesmutterschaft Mariens in sich schloss. Demgegenüber betont Cyrill in aller Schärfe die kirchlich-orthodoxe Lehre der Gottesmutterschaft. Damit verbindet er noch die Ausführungen über die notwendigen Prärogativen der Gottesmutterschaft, besonders die Jungfräulichkeit Mariens. Andere Punkte, wie die davidische Abstammung und die Sündenlosigkeit Mariens, treten vor dem Hauptproblem merklich zurück.

Die Mariologie im allgemeinen geht in der Hauptsache auf die Lehre von der Gottesmutterschaft zurück, in dieser liegt der objektive Grund aller Privilegien und Auszeichnungen Mariens. Cyrillus hat nun durch die Entscheidungen des ephesinischen Konzils die Lehre von der Gottesmutterschaft Mariens offiziell zum Gemeingut der ganzen Kirche gemacht¹. Damit hat er für die Entwicklung der Mariologie eminente Bedeutung erlangt und rückt darum an Einfluss und Autorität in dogmengeschichtlicher Hinsicht an die Seite eines Athanasius und Augustinus. Der Lehrsatz von

¹ Der Ausdruck „θεοτόκος“ ist viel älter. Wahrscheinlich hat ihn zuerst Origenes gebraucht. Dem 4. Jahrhundert war er jedenfalls schon ganz geläufig. Siehe Schweitzer, Das Alter des Titels θεοτόκος: Katholik 1913, I, S. 97–113.

der Gottesmutterchaft Mariens baut sich auf den beiden Prämissen von der Gottheit Christi, des Sohnes aus Maria, und der Einpersönlichkeit des Herrn auf. In dieser Weise hat auch Cyrill tatsächlich seinen Beweis geführt. Das Hauptverdienst unseres Kirchenvaters ist, dass er besonders die zweite Prämisse, die Einpersönlichkeit Christi, aus der stärksten Überzeugung heraus gegen jede antiochenische Trennungstendenz verteidigte, dieselbe bei seinen reichen Kenntnissen der hl. Schrift mit unzähligen Beweisstellen des Alten und Neuen Testaments erhärtete sowie mit zahlreichen treffenden Analogien und Vergleichen illustrierte. Die erste und wichtigste Prämisse von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater war bereits durch das Nizänum festgelegt; mit Recht konnte Cyrillus den hl. Athanasius als seinen Hauptgewährsmann anführen. Zu Recht besteht darum auch das Urteil, das Lucius=Anrich über die Bedeutung des nizänischen und ephesinischen Konzils gefällt hat: „Die dogmatische Entwicklung des vierten Jahrhunderts hat dadurch, dass sie die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater zur allgemeinen Anerkennung brachte, nicht wenig dazu beigetragen, das Ansehen Mariens zu heben. Eine vielleicht noch höhere Bedeutung für die Geschichte der Marienverehrung als dem Konzil von Ephesus kommt aus diesem Grunde dem Konzil von Nizäa zu. Mehr als Cyrill hat Athanasius für die künftige Grösse Mariens getan.“¹

Wollte man das gegenseitige Verhältnis der Mariologie und Christologie in mathematischer Darstellung veranschaulichen, so müsste man dasselbe in zwei konzentrischen Kreisen wiedergeben. So kann man die folgende Tatsache verstehen. Cyrill hat gerade durch seine rein christologischen Untersuchungen über die Art der Vereinigung der beiden Naturen im Gottmenschen das mariologische Problem zu einem gewissen Abschluss gebracht. Gleichzeitig aber hat er damit der christologischen Lehre grundlegende Entwicklung geschaffen. Das ist allerdings zuzugeben: die Terminologie Cyrills in seinen christologischen Deduktionen ist vielfach noch unsicher, insofern die Begriffe φύσις und ὑπόστασις noch nicht die notwendige scharfe Scheidung erfahren haben. Darum ist mit den Formeln Cyrills nicht viel anzufangen. Sein Lehrinhalt jedoch ist einheitlich und ist zum Eigentum der orthodoxen Kirche geworden, d. i. der Lehrsatz von der einen Person und den zwei vollkommenen, unvermischten Naturen in Christus. Sollte es uns aber wundernehmen,

¹ Lucius=Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 437.

wenn mit der Entscheidung des ephesinischen Konzils der scharfe Gegensatz beider Schulen, der sich in jahrzehntelangem Rivalisieren unter dem Einsatz der ganzen Kraft herausgebildet hatte, nicht sofort endgültig verschwand? Die Antiochener konnten eben in grosser Zahl die alte Tradition lange nicht ganz vergessen. Uneingeschränkt aber hat das Chalzedonense (451) das geistige Erbe Cyrills übernommen und dessen Lehrgehalt in festen Formeln fixiert¹. Cyrills Geist hat gesiegt. Ohne Zweifel hat der alexandrinische Patriarch ebenso grossen Einfluss auf die Entwicklung des christologischen Problems wie auf die Ausgestaltung der Lehre von Maria ausgeübt.

Darum ist Cyrill nach dem Urteile des Petavius² „auctoritate primarius ac doctrina“, nach Anastasius Sinaita³ ist er „das Siegel der Väter“, und nach Eulogius⁴ „ein Wegweiser der korrektesten Theologie“. Papst Leo XIII. hat ihn 1883 zum „doctor Ecclesiae“ erhoben.

¹ Mansi VII, 107—117.

² De Trinit. lib. 8, c. 6, n. 7.

³ Ὁδηγός c. 7., Mig. 89, 113 (σφραγὶς τῶν πατέρων). Was Anastasius von der Trinitätslehre Cyrills sagt, das gilt allgemein von der gesamten Theologie desselben. Siehe Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien S. 7.

⁴ Mig. 68, 41 (γνώμων τῆς ἀκριβείας).

Verzeichnis der zitierten Bibelstellen.

I. Altes Testament.

Gen.		1 Par.		11, 1	7 ^a
32, 31	S. 67	22, 9 ff	7 ^a	44, 6	117
		23, 22	13	45, 14	80
Exod.		Ps.		Jer.	
4, 1-6	93	49, 3	67	12, 6	118
13, 2	113 ^b	64, 6	124 129	23, 5	7 ^a
22, 12	131	88, 7	80	30, 9	
		88, 36-38	7 ^a 7 ^c	33, 15	
Lev.		101, 27-28	9 ^a		
12, 2	113	131, 6	67 ^c	Bar.	
27, 26	113 ^b	131, 11	19	3, 38	67 68
Num.		Spr.		Ez.	
8, 17	113 ^b	8, 22	111	34, 23	7 ^a
27, 8	13	9, 1	111	44, 2	115
36, 6	13 18	Is.		Am.	
36, 11	13	6, 6-7	87	9, 11	7 ^a 8
Deut.		7, 13 ff	7 ^a	Mich.	
18, 15	20	7, 14	55 58 67 105 ^a	5, 2	7 ^b 16 19 67 ^c
25, 5	12		108 110 114	Hab.	
2 Sam.		7, 15	55	3, 3	16
7, 12-17	7 ^a 7 ^c	8, 1	111		
3 Kön.		8, 3	110		
8, 19	7 ^a	9, 2	129		
		9, 6	56		

II. Neues Testament.

Matth.		19, 4	119	1, 27	8
1, 1	32	21, 9	129	1, 30	55
1, 1-16	9	22, 42	70	1, 31	58 68
1, 16	32 107 ^a	26, 31	121 ^b	1, 32	8
1, 18	106	Marc.		1, 34-35	68
3, 16	129	4, 39	71	1, 35	66 f 109 110
3, 17	80	10, 47-48	7 ^b	1, 36	9
5, 14	80	Luc.		1, 41-43	72
9, 27	7 ^a	1, 17	10 ¹	1, 69	8
15, 22	7 ^b	1, 22	10 ¹	2, 11	71
16, 13-16	80			2, 14	68
16, 16-17	69			2, 22	113

2, 28 10¹
 2, 35 120 122⁹ 123
 3, 23 10 11
 3, 23-31 9
 3, 24-28 14⁴
 4, 15 10¹
 4, 16 20
 5, 1 10¹

Joh.

1, 1-3 63
 1, 9 129
 1, 14 65 76
 1, 15 77
 1, 29-30 69 78
 2, 1 32
 3, 10-13 70
 3, 13 59 77
 5, 35 129
 6, 38 20
 6, 42 19 20
 7, 3-5 118
 7, 42 7⁵
 7, 52 19⁴
 8, 12 129
 8, 23 112
 8, 38 107
 8, 39 106
 8, 57-58 63
 8, 58 78

9, 36-37 70
 10, 30 77
 10, 37 70
 14, 8-11 70
 14, 9 77
 14, 23 80
 19, 25 119 123

Act.

10, 36 71

Röm.

1, 3 8³
 5, 12 125²
 18, 29 118

1 Kor.

2, 8 77
 3, 16 80
 15, 21 61
 15, 47 59

2 Kor.

6, 16 80
 8, 9 68

Gal.

4, 4 68
 4, 4-5 79

Phil.

2, 5-11 76
 2, 6-8 27

Kol.

1, 18 77 118

2 Tim.

2, 8 8³

Tit.

2, 11 129

Hebr.

1, 7-9 79
 2, 14-15 57
 2, 16 55
 2, 16-17 68
 3, 1 3
 3, 5-6 80
 7, 3 33
 7, 14 8³ 16
 13, 4 119

Jac.

1, 17 93

1 Petr.

1, 18-19 87¹

1 Joh.

1, 1-2 63

Namen= und Sachregister.

Aaron 9
 Abstammung, davidische,
 Mariens 7 ff.
 – nach der Auffassung
 Cyrills 14 f.
 – verteidigt gegen Julian
 17 f.
 – verteidigt gegen die
 Juden 18 f.
 Akazius v. Beröa 22⁴.
 Akazius v. Melitene 89.
 Alexander v. Apamea 51.
 Alexander v. Hierapolis
 51 90.
 Alkiniantz 4.
 Alter Bund über den Er-
 löser 7 f.
 Ambrosius 122.
 Amelli 4¹.
 Amphilochius 122.
 Anastasius, Priester 47.
 Anastasius Sinaita 134.
 Anbetung Christi 87.
 Andreas v. Samosata 22⁴.
 Angeklagte, auf der ephes.
 Synode 47 f.
 Anthropolatrie 87.
 Antiochenische Exegese 27.
 – Lehrmeinung über die
 Union i. Christus 25 f 132.
 – Verhältnis zwischen der
 älteren und jüngeren
 Schule 23⁸.
 Antrittspredigt des Nesto-
 rius 47.
 Aphtharsie 56.
 Apollinaris v. Laodizea
 (Apollinarismus) 22 24
 34 36 43 47 91.
 Apollonius v. Tyana 17¹.
 Aristoteles 122¹¹.
 Arius (Arianismus) 22 23
 34 36 91 113.
 Armenische Fragmente 4.
 Athanasius 1¹ 24¹ 88 99 133.

Aubert 5.
 Auer 17¹.
 Auftakt zum Streite 33.
 Bardenhewer 7¹ 8² 14².
 Barpanther 14⁵.
 Bartmann 7.
 Basilius 120 121.
 Batiffol 3.
 Baumstark 1⁴ 43⁴.
 Bedjan 3 27¹.
 Beginn des Streites (ἀρχή)
 44 f.
 Beispiel Christi für die
 Marienverehrung 131.
 Beissel 130¹.
 Beratungsgegenstand auf
 dem ephes. Konzil 45.
 Bestechungen Cyrills 51 f.
 Bethune=Baker 3² 21² 29¹⁰.
 Bewährungslehre des
 Nestorius
 – nach der Auffassung
 Cyrills 37 f.
 – nach Junglas 41 f.
 Bildungszentren 17.
 Biographien über Cyrill 6.
 Bleek 122⁹.
 Bonwetsch 14⁵.
 Braun 27¹.
 Brière 3.
 Brüder Jesu 118 f.
 Bruguier 21¹.
 Cälestius, Pelagianer 49.
 Canisius 15.
 Celsus 107¹.
 Chabot 6.
 Chalcedonense 83.
 Charakteristik des cyrill-
 ischen Marienbildes 132.
 Charakteristisches der
 Schriften Cyrills 2.
 Christus, zweiter Adam
 57 60.

Christusgebärerin 34 36.
 Chrysostomus 3 120 122.
 Civillklage, keine auf der
 ephes. Synode 45.
 Codex Parisiensis 4.
 – Sachau 6.
 – Venet. 5.
 Cölestin, Papst 39¹ 45 49
 50.
 Communicatio idiomatum
 85.
 Cosmas, der Brief des
 Nestorius an ihn 4
 Cyrus, der Perserkönig 112.
 Darstellungsweise Cyrills
 84 f.
 Dausch 11 107⁸.
 Debitum peccati originalis
 auch für Maria 125.
 Deborah 123.
 Diekamp 5 15².
 Diodor v. Tarsus 23⁸ 43.
 Doketismus 54.
 Döllner 114.
 Dornbusch, der brennende,
 Typus der Union 104
 – Typus der Jungfrauen-
 geburt 115.
 Dorner 43² 103 f.
 Dorotheus, Bischof 33 47.
 Duchesne 100⁴.
 Ebed=Jesu, Metropolit v.
 Nisibis 3².
 Ebioniten 12².
 Ehe 119.
 Einpersönlichkeit Christi
 nach Cyrill 74 f.
 – Beweis aus der heiligen
 Schrift 76 f.
 – Beweis aus den Vätern
 78 f.
 – Die spezielle Art der
 Einheit 79 f.

Elisabeth 8² 34 64 114.
 Emmanuel 38.
 Encomium 127 128 f.
 Ev ti 101.
 Entwicklung der Mario-
 logie durch Cyrill 132.
 – der Christologie durch
 Cyrill 133.
 Ephesinum 2 7 50 133.
 Epiphanius, hl. 12² 23¹ 119.
 Epiphanius, Archidiakon v.
 Alexandrien 52.
 Epiphanius, Mönch 14.
 Epitheta zum Unionsbe-
 griff Cyrills 82.
 Erbsünde 124.
 Erbtöchtergesetz 13 f.
 Erlösungsbedürftigkeit
 Mariens 125.
 Erlösungslehre Cyrills 86 f.
 Eröffnung, vorzeitige, des
 ephes. Konzils 50.
 Erstgeborener 113 117.
 Eucharistielehre Cyrills 86.
 Eulogius 134.
 Euringer 91⁶.
 Eusebius 13 39¹ 49.
 Eusthatus 23.
 Euthymius 122.

Faktoren der Union in
 Christus nach Nestorius
 30.

Fendt 1 26⁶ 20¹⁰ 31⁸.
 Fessler 6.
 Fischer 9⁶.
 Fleischliche Geburt 115.
 Formeln Cyrills 133.
 Friedrich 7¹ 50².

Gattungsleib 59.
 Geistesgebärerin 34.
 Gennadius 46⁴.
 Gesamtbild der nestoria-
 nischen Unionslehre 39 f.
 Gesetzeshelligkeit 19.
 Giamil 43⁴.
 Gnosis, persische 54.
 Gottesmutterchaft Mariens
 62 f.
 Gottheit Christi nach
 Nestorius 37.
 – nach Cyrillus 64 f.
 – Beweis aus den Pro-
 pheten 67 f.
 – Beweis aus dem Neuen
 Testament 67 f.
 – Beweis aus den Namens-
 bezeichnungen 68.

Beweis aus dem Selbst-
 zeugnis Christi 70.
 – aus dem Zeugnis an-
 derer Personen 69.
 – aus den Wundertaten
 Christi 70 f.
 – aus der Tradition 72
 – Vernunftsbeweis 73.
 Goussen 2.
 Gregor v. Nazianz 33.
 Grimm 12⁶.
 Grundfehler des Nestorius
 41.
 Gutschmid v. 17¹.

Haase 1.
 Haidacher 3.
 Handschrift des Trinity
 College 120.
 Harnack 12² 23⁸ 38⁶ 39¹
 41⁸ 89 91 105 105⁴.
 Hartl 10¹.
 Hasenclever 7¹.
 Hauptgegensätze der
 Schulen von Alexandrien
 und Antiochien 54.
 Heer 10.
 Hefele 46⁶.
 Heidnischen Ursprungs
 Maria? 14⁶.
 Heiligenverehrung, Ent-
 stehung derselben 129¹.
 Heli 10.
 Herrenleute 12.
 Hieronymus 122.
 „Himmlischer Mensch“ 58.
 Hippolytus v. Theben 15.
 Homilien Cyrills 5.
 Hypostatische Union nach
 Nestorius 25.
 – nach Cyrillus 81 f.
 – Tatsache derselben 81.
 – Namen der Union 82.
 – Beiwörter der Union 82.
 – Wesen der Union 83.
 – thomistische und skoti-
 stische Lehrmeinung über
 die Union 43⁶.

Idiomenprädikation nach
 Nestorius 31 f.
 Informationen für Papst
 Cölestin 49.
 Innozenz v. Maronia, Bi-
 schof 4.
 „Intrigen“ Cyrills 44.
 Irenäisch 1¹.
 Irenäus 10.
 Isidor v. Pelusium 89.

Jamblichus 17.
 Johann, Graf 52.
 Johannes, Apostel 121.
 Johannes v. Antiochien 22
 35 50 51 52 53 90.
 Johannes Damascenus 14.
 Joseph, hl. 8 9 107 112.
 Jüdische Verleumdungen 18.
 Judith 123.
 Jugie 25¹ 29¹.
 Julian, Kaiser 5 15 17 67.
 Julius Africanus 11 12 14.
 Jungfräulichkeit Mariens
 105 f.
 – Jungfrau vor der Ge-
 burt 105 f.
 – in der Geburt 114 f.
 – nach der Geburt 116 f.
 Jungias 25² 26 31¹⁰ 41 43⁶.
 Jungmann 6.
 Justin der Märtyrer 10.

Katastasenlehre 43.
 Katenensammlung 5.
 Ketzeredikt 47.
 Kihn 27¹ 43².
 Kindesliebe 131.
 Kirche und Maria 131.
 Klopas=Alphäus 119.
 Knabenbauer 14⁸.
 Kolde 2.
 Kopallik 6.
 Kopien 3.
 Koptischer Katechismus 91.
 Kotchanes 2.
 Kösters 126⁴.
 Kraatz 46⁶.
 Κρᾶσις 92.
 Krüger 59.

Largent 6⁶.
 Leo I., Papst 4⁶.
 Leo XIII., Papst 134.
 Lehner 7¹ 13 130¹.
 Leporius v. Trier 39¹.
 Leviratehegesetz 10 12.
 Lezana 125¹.
 Liatchenko 6.
 Liber Heraclidis 2 ff.
 Lietzmann 24¹.
 Liell 129¹.
 Livius Thomas 127.
 Logoslehre Cyrills 65 f.
 Loofs 3 4⁴ 7¹ 21² 23⁶ 25⁸
 45⁴ 52 89 92.
 Lucius=Anrich 130¹ 133.
 Lütke 3.
 Luther 21¹.
 Luzian 23¹.

- Mai 5 15¹ 20.
 Manes 55.
 Manichäer 55 56.
 Marienkirchen 129¹.
 Marienverehrung 2 127 f.
 – Entstehung derselben 7¹.
 Mariologie in ihrem Ver-
 hältnis zur Christolo-
 gie 1 133.
 Marzell 66.
 Mau 17¹.
 Maximus, Neuplatoniker
 17.
 Maximus v. Turin 122.
 Mazedonianer 47.
 Meinertz 10¹ 11 12².
 Meldi 12 14⁵.
 Menschengebärerin 34 f.
 Mercati 3 5.
 Μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγος
 σεσαρκωμένη 98 ff.
 Mirjam 123.
 Μίξις 92.
 Mönchische Erziehung
 Julians 17.
 Monophysitisch 4⁵ 92.
 Moses 67.
 – Typus für die jung-
 fräuliche Geburt Christi
 112.
 Mutterschaft Mariens 54 f.
 Nathan, Prophet 7.
 Nau 3 4.
 Nazarener 38.
 Νεάνις 110.
 Nestle 5.
 Nestorius 1 2 3 4 21.
 – dessen Standpunkt in
 der mariologischen Kon-
 troverse 22.
 – dessen Prosoponbegriff
 26 f.
 – zwei natürliche Pro-
 sopa 28.
 – ein Prosopon der Union
 28 f.
 – das Wesen der Union 29.
 – die zwei Faktoren der
 Union 30.
 – das Unionsprosopon
 nicht das Prosopon des
 Logos 31.
 – Idiomenprädikation 31 f.
 – Verhältnis von Natur
 und Hypostase 33.
 – der Theotokosbegriff
 33 f.
 – die Theotokoslehre ein
 Zeichen von Arianismus
 und Apollinarismus 22
 34.
 – der Theotokosbegriff,
 exklusiv benutzt, macht
 Maria zur Göttin 34.
 – Maria eigentlich Men-
 schengebärerin 34.
 – der Theotokosbegriff ist
 nicht ganz aufzugeben 35.
 – Maria ist Gottes- und
 Menschengebärerin zu
 nennen 35.
 – am richtigsten ist
 Christusgebärerin 36.
 – Gesamtbild seiner Lehre
 39 f.
 – als Irrlehrer 40 f.
 Neumann 5.
 Neuplatonismus 17.
 Newman 122.
 Niessen 12² 14¹ 130¹.
 Nizänum 34.
 – Bedeutung des nizäni-
 schen und ephesinischen
 Konzils für die Marie-
 logie 133.
 Novatianer 47.
 Ökumenisches Konzil 53.
 Oriens christianus 1⁴ 6.
 Origenes 13 121.
 Panther 14⁵.
 Παρθένος 117 124.
 Paul v. Samosata 23³ 36.
 Payne Smith 6.
 Pelagianer 49.
 Pesch Christian 43¹.
 Petavius 21¹ 45⁵ 122⁹ 134.
 Pfäffisch 10¹.
 Philoxenes v. Mabbug 4⁵.
 Photin 34 36 66.
 Photius, Priester 46.
 Φθορά 58.
 „Physische Vereinigung“
 nach Cyrill 94 f.
 Φύσις nach Cyrill 95 f.
 – = Natur und Wesen
 95.
 – = wahre wirkliche Rea-
 lität 95 f.
 – = für sich subsistie-
 rende Hypostase 97 f.
 Plato 122¹¹.
 Platz für die Jungfrauen
 im Tempel 114⁴.
 Privilegien Mariens 105 f.
 Problemstellung in der
 ganzen Kontroverse 1.
 Proklus, Bischof 53 122.
 Prosopontheorie des Ne-
 storius 26 f.
 Protoevangelium Jacobi
 118.
 Pseudo-Augustinus 122.
 Pusey 5.
 Quartodezimaner 47.
 Quirinus 8².
 Rauschen 25² 28⁶.
 Realismus, übertriebener
 60.
 Rehrmann 83 99 114².
 Reinigungsoffer 113.
 Resch 8².
 Restauratio in Christo 60.
 Riehm 19¹.
 Rivalisieren zwischen Kon-
 stantinopel und Alexan-
 drien 53.
 Roskovany 125¹.
 Rücker 5 14⁴ 120.
 Sahdona 2.
 Salome 119.
 Samosatenisch 34.
 Schanz 8².
 Schegg 118⁶.
 Schelstratius 15.
 „Schetische“ Vereinigung 36
 Schlossmann 27¹.
 Scholastikus, Eunuch 52⁴.
 Schriftenmaterial des Cy-
 rillus 4 f.
 – des Nestorius 2 f.
 Schultes 42⁸.
 Schwartz 1⁸ 22⁴ 39¹ 45⁸ 49¹.
 Seeberg 14⁵.
 Sickenberger 5.
 Sixtus v. Siena 122⁹.
 Sokrates, Geschichtschrei-
 ber 17 47⁸.
 Sophistische Lehrer 17.
 Soteriologische Spekulation
 56.
 Souter 4.
 Spicilegium Casinense 4¹.
 Spitta 12¹.
 Stegmann 241.
 Steinmann 8².
 Stiglmayr 89⁶.
 Sündelosigkeit Mariens
 120 f.
 Susanna 123.
 Συναγωγή 37 f.
 Syrus=Sinaiticus, Cod. 107⁸.

- Tag der Empfängnis 61.
 Talmudisch-jüdische Verleumdungen 105.
 Tegurta Heraclidis 2^a.
 Terminologie Cyrills 94.
 Tertullian 122.
 Theodor v. Mopsuestia 23^a 38^b 43.
 Theodoret v. Cyrus 22⁴.
 Theodosius II., Kaiser 22⁴ 45.
 Theophylaktus 122.
 Tillemont 6.
 Titel des Liber Heraclidis 2^a.
 Typologische Bedeutung des Stammbaumes bei Lukas 10¹.
 Unbefleckte Empfängnis Mariens 124 f.
 Unifizierungstendenzen 33.
 Union mit den Orientalen 53.
 Unionsprosopon des Nestorius 28 f.
 Unionssymbol vom Jahre 433 88.
 Unreinheit, gesetzliche 113⁴ 114.
 Urheber des Streites 44 f.
 Valerian v. Ikonium 89.
 Verbindung von Leib und Seele 101 f.
 Vergottung 37 40.
 Vergleiche Cyrills für die Union 87 f.
 Verhältnis Konstantinopels zu Rom 48.
 Verleumdungen Cyrills 44.
 Vermischung, keine der Naturen in Christus 92 f.
 Verschärfung des Konfliktes 45.
 Versuchung Mariens 120 f.
 Vogt 9 10¹ 12¹ 14².
 Vollkommene Menschheit Christi nach Nestorius 32, nach Cyrillus 57.
 Vorephesinische Väter 92.
 Vorsitzender des ephes. Konzils 48.
 Wachstum Christi 37.
 Weibliches Geschlecht 122 f.
 Weigl 1¹ 23¹ 24¹ 57¹ 60.
 Weihe des Erstgeborenen 113.
 Wright 6.
 Würde Mariens 127 f.
 Wunder Christi 70 85.
 *Υπόστασις 95 f.
 Zacharias 114.
 Zahn 9 10¹ 13⁴ 15² 106¹.
 Zielpunkt der Verbindung in Christus 83.
 Zöpfel 23².
 Zweck der Menschwerdung 56.
 Zweiheit der Söhne Gottes 37 38^b.

Berichtigungen.

S. 2 Anm. 3 und S. 3 Anm. 2 lies: Bethune=Baker. — S. 13 Z. 3 lies: Origenes. — S. 16 Z. 27 lies: Hebr. 7, 14. — S. 24 Anm. 3 lies: apollinaristisch. — S. 40 Anm. 2 lies: μετὰ ταῦτα und ταὐτὸ τὸ ἀξίωμα. — S. 53 Z. 10 lies: Konstantinopel. — S. 55 Z. 13 lies: Hebr. 2, 16. — S. 55 Z. 28 ebenso S. 58 Z. 29 und S. 64 Z. 17 lies: Emmanuel. — S. 68 Z. 10 lies: 2 Kor. 8, 9. — S. 71 Z. 32 lies: Act. 10, 36. — S. 95 Z. 14 ist das Komma nach „ist“ zu streichen. — S. 112 Z. 31 lies: supernis.

ISSUED TO

BT
10
F7
v.27

LC Coll.

26

JAN 08 2005	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library

G



3 2400 00015 2219

18805
100-ty

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

SIEBENUNDZWANZIGSTES HEFT
DIE MARIOLOGIE DES HEILIGEN CYRILLUS
VON ALEXANDRIEN

FREIBURG IM BREISGAU 1921
HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.